PHILOSOPHISCHE HEFTE

V.1 – V.2

Herausgegeben von
MAXIMILIAN BECK

Erster Band
1928/1929

VERLAG DER PHILOSOPHISCHEN HEFTE
DR. MAXIMILIAN BECK, BERLIN-WANNSEE, ROBERTSTRASSE 9

Digitized by Google

INHALT:

Erstes Heft:

Programm — Von der Existenz des Philosophen (Kierkegaard) — Philosophie und Philologie (Nietzsche) — M. Beck: Martin Heidegger, Sein und Zeit (Referat und Kritik) — H. Marcuse: Beiträge zur Phänomenologie des Historischen Materialismus.

Zweites Heft:

M. Beck: Kritische Auseinandersetzung mit den ethischen Grundprinzipien der Gegenwart (mit besonderer Berücksichtigung der Lehren von Dilthey und Nikolai Hartmann) — H. Gabriel: Das Problem der Existenz objektiver Werte bei Max Scheler — H. Effelberger: Die Modalitäten in der Geschichte — F. Löw: Bemerkungen zur relativistischen Auffassung von Raum und Zeit — E. Runemann: Auf dem Wege zum Matriarchat.

Drittes Heft:

O. Kraus: Die „kopernikanische Wendung" in Brentanos Erkenntnis- und Wertlehre — H. Noack: Über das systematische Problem der Kunstwissenschaften — M. Beck: Ideelle Existenz.

Viertes Heft:

M. Beck: Ideelle Existenz (Fortsetzung und Schluß) — J. E. Heyde: Das Allgemeine — F. Brentano: Briefe an A. Marty und O. Kraus (Gegen entia rationis).

Digitized by Google

Heft 1 / Juli 1928 Preis Reichsmark 1,75

UNIV. OF CALIFORNIA

PHILOSOPHISCHE HEFTE

Herausgegeben von
MAXIMILIAN BECK

SONDERHEFT ÜBER
HEIDEGGER, SEIN UND ZEIT

Inhalt:

Programm
Von der Existenz des Philosophen (Kierkegaard)
Philosophie und Philologie (Nietzsche)

M. Beck: Martin Heidegger, Sein und Zeit (Referat und Kritik)
H. Marcuse: Beiträge zur Phänomenologie des Historischen Materialismus

VERLAG DER PHILOSOPHISCHEN HEFTE / BERLIN

Digitized by Google

UNIV. OF CALIFORNIA

B3
P37
v.1-2

Die Philosophischen Hefte erscheinen in zwangloser Reihenfolge, jährlich ungefähr vier Hefte.

Redaktion und Verlag:
Berlin-Wannsee, Robertstraße 9.

Abonnementspreis für 4 Hefte 6,– Rm.
Postscheckkonto Berlin 125827 Dr. Maximilian Beck.

Digitized by Google

Programm der Philosophischen Hefte.

Warum noch eine philosophische Zeitschrift? Weil die im Brennpunkte gegenwärtiger Philosophie stehenden Probleme sich nur in fortgesetzter Diskussion an Hand konkreter Einzelprobleme entwickeln lassen. Und weil keine philosophische Zeitschrift noch begriffen hat, daß es heute nicht um diese oder jene Richtung innerhalb der Philosophie geht, sondern um die Möglichkeit des Weiterbestandes der Philosophie überhaupt. Und weil schließlich keine der schon bestehenden philosophischen Zeitschriften versucht, der Abschnürung der wissenschaftlichen Philosophie von der geschichtlichen Realität der Gegenwart ein Ende zu machen. —

Philosophie spannt sich gegenwärtig in zwei extreme Gegensätze: Einerseits sind dem Verständnis jene sehr abstrakten und sehr diffizilen Fundamentaluntersuchungen (insbesondere der scholastischen Ontologie und Logik) wiedererschlossen, die vor kurzem noch als längst antiquierte und gegenstandslose Haarspaltereien galten. Und dementsprechend wird der resolute Ansatz der Philosophie bei Tatsache und Erlebnis als Überspringen von alle Erkenntnis fundierenden Voraussetzungen erkannt. Ineins damit taucht wieder die Idee letzter und endgültiger Erkenntnismöglichkeiten auf. So etwas wie eine aus historischer Bedingtheit herausschälbare, alle großen Philosophien in verschiedenster dialektischer Verzerrung und Wandlung doch irgendwie identisch durchlebende philosophia perennis wird sichtbar, der Kontakt an sie und die Kontinuität der Weiterarbeit an ihr wird erstrebenswert, und eine in diesem Sinne traditionelle Philosophie allein erlangt die Geltung einer exakten Wissenschaft.

Andererseits: Die bedrohende und erregende Aktualität der Zeit, in der wir leben, eine Zeit, in der die Grundlagen geschichtlicher Existenz völlig ins Wanken und in radikale Umwandlung geraten sind, — die Aktualität dieser Zeit explodiert in jede Denkerexistenz hinein und fordert unerbittlich Aufgeben aller Separierung zwischen Theorie und Praxis. Philosophie will kein fertiges System mehr sein, in das Phänomene hineingeordnet und in dem Probleme entschieden werden, sondern sich an den konkreten Phänomenen und Problemen der Zeit bewähren und sich endlich als Ausdruck und Faktor der gesellschaftlichen Wirklichkeit begreifen.

Ineins damit gewinnt der Gedanke von der geschichtlichen Bedingtheit aller Erkenntnis und von der Leere aller „absoluten" Erkenntnis starke Überzeugungskraft. Dem entspricht es, wenn Philosophie die traditionelle Behandlung ihrer Probleme ablehnt und, statt den Kontakt mit der traditionellen Philosophie zu suchen, deren radikale Destruktion vom Standpunkte gegenwärtiger Existenz versucht.

785018

Digitized by Google

In der Spannung zwischen diesen extremen Gegensätzen lebt gegenwärtige Philosophie. Diese Zeitschrift will diese Spannung nicht überbrücken, sondern, im Gegenteil, ihr zu völliger Auswirkung verhelfen.

Nur ein Aspekt, der diese fundamentalen Gegensätze in unverdeckter und unverbogener Krassheit nebeneinander bestehen läßt, wird es ermöglichen, ihren Kampf in fruchtbarer Diskussion auszutragen. Natürlich soll das nicht bedeuten, daß alle Mitarbeit an dieser Zeitschrift direkt oder gar ausschließlich der Austragung dieses Konfliktes zugewandt sein soll. Wohl aber, daß sie um ihn wissen und den Willen haben muß, sich mit ihm auseinanderzusetzen. —

Die ersten Hefte sollen sich um folgende Themen gruppieren:

1. Das erste Heft ist einer gründlichen Auseinandersetzung mit Martin Heideggers Buch „Sein und Zeit" gewidmet, weil in ihm, wie in keinem anderen Buche, alle lebendigen Probleme gegenwärtiger Philosophie am konsequentesten zu Ende gedacht sind.

2. Die nächsten Hefte sollen die Frage aufwerfen, ob Philosophie in der gegenwärtigen geschichtlichen Situation als selbständige Wissenschaft überhaupt möglich sei. Im Zusammenhang damit sollen Thesen, die die neueste philosophische Forschung in Gegensatz bringen zur traditionellen Philosophie, insbesondere die in der Verabsolutierung des Lebens, der Relativität, Irrationalität und Funktion gründenden Theorien diskutiert werden. Auch soll untersucht werden, inwiefern und ob überhaupt die Grundbegriffe der traditionellen Ontologie und Logik durch die Entdeckungen Diltheys, Bergsons und Husserls erschüttert worden sind.

3. Ferner sollen die Entdeckungen Kierkegaards und Nietzsches, denen die neueste Moralphilosophie ihre stärksten Antriebe verdankt, einander und der vulgären Rede von „Gemeinschaftsethik" konfrontiert werden. Die Frage der moralischen Existenz heischt nicht minder eine gründliche Neuuntersuchung wie die Frage nach Objektivität und Realität der Werte überhaupt.

4. Die gegenwärtige Zersetzung aller sozialen und geistigen Ordnungen signalisiert die Agonie ihres Trägers. Ob dieser Träger biologischer Art (etwa die „abendländische Kulturseele") oder ob er gesellschaftlicher Art ist (etwa die kapitalistische Gesellschaft) — eben dies soll hier zur Diskussion gestellt werden. — Wird aber gegenwärtige Gesellschaft selbst zum Problem gegenwärtiger Philosophie, dann kann Philosophie politischen Erörterungen nicht aus dem Wege gehen.

Es entspricht dem dialektischen Charakter dieser Zeitschrift, daß der Herausgeber sich nur mit jenen Veröffentlichungen identifizieren kann, für die er selbst als Autor zeichnet. — —

Zitate von Kierkegaard und Nietzsche mögen diese Zeitschrift eröffnen. Mit völliger Einmütigkeit fordern sie als Bedingung echter Philosophie den philosophischen Menschen: das Gegenteil leidenschaftsloser Sachlichkeit, das Gegenteil des Gelehrten. Wenn nun jener Philosophiebetrieb, der heute mit besonderer Betonung wissenschaftlich zu sein vorgibt, das ignoriert, was Kierkegaard und Nietzsche fordern und was sie und alle großen Philosophen durch ihr Dasein bezeugt haben, dann dürfte allmählich die Frage akut werden, ob denn das, was da angeblich so wissenschaftlich betrieben wird, überhaupt noch — Philosophie sei. Es sei denn, man wäre der Ansicht, daß die kleine Zahl großer Philosophen sich auf ihre Wissenschaft schlechter verstanden habe als die Menge ihrer gelehrten Ausleger.

Maximilian Beck.

Digitized by Google

Kierkegaard:
Von der Existenz des Philosophen.

In der Sprache der Abstraktion kommt eigentlich nie das vor, was die Schwierigkeit der Existenz und des Existierenden ausmacht, geschweige daß die Schwierigkeit erklärt wird. Weil das abstrakte Denken eben sub specie aeterni ist, sieht es von dem Konkreten, von der Zeitlichkeit ab, vom Werden der Existenz, von der Not des Existierenden, daß er durch Zusammenfügung des Ewigen und Zeitlichen in die Existenz gesetzt ist. Will man nun annehmen, daß das abstrakte Denken das Höchste sei, so folgt daraus, daß die Wissenschaft und die Denker stolz aus der Existenz gehen und uns andern Menschen das Schlimmste überlassen. Ja, es folgt daraus zugleich etwas für den abstrakten Denker selbst, daß er nämlich, da er ja doch auch selbst ein Existierender ist, auf diese oder jene Weise zerstreut sein muß.

Abstrakt nach Wirklichkeit fragen (selbst wenn es richtig ist, abstrakt danach zu fragen, da ja doch das Einzelne, Zufällige mit zur Wirklichkeit gehört und die Abstraktion gerade nicht) und abstrakt darauf antworten ist lange nicht so schwer, wie danach fragen und darauf antworten, was es heißt, daß dieses bestimmte Etwas eine Wirklichkeit ist. Die Abstraktion sieht nämlich von diesem bestimmten Etwas ab, aber die Schwierigkeit liegt gerade darin, dieses bestimmte Etwas und die Idealität des Denkens dadurch zusammenzusetzen, daß man es denken will. Um einen solchen Widerspruch kann sich die Abstraktion nicht einmal kümmern, denn die Abstraktion verhindert ihn eben.

Die Mißlichkeit der Abstraktion zeigt sich gerade bei allen Existenzfragen, wo die Abstraktion die Schwierigkeit entfernt, indem sie sie ausläßt und sich dann rühmt, alles zu erklären. Sie erklärt die Unsterblichkeit überhaupt, und siehe da, es geht ausgezeichnet, indem Unsterblichkeit mit Ewigkeit identisch wird, mit der Ewigkeit, welche wesentlich Medium des Gedankens ist. Ob aber ein einzelner existierender Mensch unsterblich ist, worin gerade die Schwierigkeit liegt, darum kümmert sich die Abstraktion nicht. Sie ist interesselos, aber die Schwierigkeit der Existenz besteht in dem Interesse des Existierenden und daß den Existierenden das Existieren unendlich interessiert. Das abstrakte Denken verhilft mir daher so zur Unsterblichkeit, daß sie mich als einzelnes existierendes Individuum totschlägt und mich dann unsterblich macht, und hilft daher ungefähr wie der Doktor bei Holberg, der mit seiner Medizin dem Patienten das Leben nahm — aber auch das Fieber vertrieb. Wenn man daher einen abstrakten Denker betrachtet, der sich selbst nicht klarmachen und gestehen will, wie sich sein abstraktes Denken dazu verhält, daß er ein Existierender ist, so macht er, selbst wenn er noch so tüchtig wäre, einen komischen Eindruck, weil er im Begriff steht, kein Mensch mehr zu sein.

Während ein wirklicher Mensch, aus Unendlichkeit zusammengesetzt, eben seine Wirklichkeit darin hat, diese zusammenzuhalten, unendlich fürs Existieren interessiert, ist ein solcher abstrakter Denker ein Doppelwesen: ein phantastisches Wesen, das im reinen Sinn der Abstraktion lebt, und eine zuweilen traurige Professorengestalt, welche von jenem abstrakten Wesen beiseitegestellt wird, wie man einen Stock wegstellt.

Wenn man den Lebenslauf eines solchen Denkers liest (denn seine Schriften sind vielleicht vortrefflich), so gruselt's einem zuweilen bei dem Gedanken, was es doch heißt, ein Mensch zu sein. Ob eine Spitzenklöpplerin noch so reizende Spitzen macht, ist es doch betrübend, an diese verkümmerte arme Person zu denken, und so wirkt der Anblick eines Denkers komisch, der trotz aller Bravour persönlich wie ein armer Schlucker existiert, der sich wohl persönlich verheiratet, aber die Macht des Verliebens weder kennt noch fühlt,

Digitized by Google

dessen Ehe daher ebenso unpersönlich wie sein Denken ist, dessen persönliches Leben ohne Pathos und ohne pathologische Kämpfe verläuft und sich philisterhaft nur damit beschäftigt, welche Universität das beste Einkommen biete. Ein solches Mißverhältnis sollte man in bezug auf das Denken für unmöglich halten, man sollte glauben, das gehöre nur zum Elend der äußern Welt, wo der eine Mensch ein Sklave des andern ist, so daß man, wenn man an die Klöpplerin denkt, die Spitzen nicht ohne Tränen bewundern kann. Man sollte glauben, ein Denker führe das reichste menschliche Leben — so war es in Griechenland. — — — — — — Und doch doziert man, Denken sei das Höchste, Denken enthalte alles, und zu gleicher Zeit erhebt man keine Einsprache dagegen, daß der Denker wesentlich nicht qua Mensch, sondern als Differenz eines Talentes existiert. Daß sich die Aussage vom Denken nicht in der Vorstellung vom Denker redupliziert, daß die eigene Existenz des Denkers seinem Denken widerspricht, zeigt, daß man bloß doziert. Denken steht höher als Gefühl und Phantasie, das wird von einem Denker doziert, der selbst weder Pathos noch Leidenschaft besitzt; es wird doziert, daß Denken höher stehe als Ironie und Humor, und das wird von einem Denker doziert, dem der Sinn für das Komische vollständig abgeht. Wie komisch! Wie das ganze abstrakte Denken dem Christentum und allen Existenzproblemen gegenüber ein Versuch im Komischen ist, so ist das sogenannte reine Denken überhaupt eine psychologische Merkwürdigkeit, eine bewunderungswürdige Art von sinnreichem Zusammensetzen und Konstruieren in einem phantastischen Medium: dem reinen Sein. Dieses reine Denken ohne weiteres als das Höchste zu vergöttern, zeigt, daß der Denker nie qua Mensch existiert hat, daß er unter anderm nie in hervorragender Weise gehandelt hat, ich rede nicht von Geschäft, sondern von Innerlichkeit. Aber in hervorragender Weise zu handeln gehört wesentlich mit dazu, qua Mensch zu existieren. Und wenn man handelt, wenn man in äußerster subjektiver Leidenschaft mit dem vollen Bewußtsein von einer ewigen Verantwortung das Entscheidende wagt (was ja jeder Mensch vermag), dann bekommt man etwas anderes und auch dies zu wissen, daß Menschsein nicht darin besteht, daß man jahraus, jahrein etwas zu einem System zusammenschustert. Wenn man wesentlich als Mensch existiert, bekommt man auch Empfänglichkeit für das Komische. Ich behaupte nicht, daß jeder, der wirklich als Mensch existiert, darum imstande sei, ein komischer Dichter oder komischer Schauspieler zu werden, aber er hat Empfänglichkeit dafür.

Abschließende unwissenschaftliche Nachschrift, III. Kap., § 1, S. 1 ff. — Gesammelte Werke VII. Jena, Diederichs, 1910.

Friedrich Nietzsche: Philosophie und Philologie.

Der Mensch ist so umlagert von den ernstesten und schwierigsten Problemen, daß er, in der rechten Weise an sie herangeführt, zeitig in jenes nachhaltige philosophische Erstaunen geraten wird, auf dem allein, als auf einem fruchtbaren Untergrunde, eine tiefere und edlere Bildung wachsen kann. Am häufigsten führen ihn wohl die eigenen Erfahrungen an diese Probleme heran, und besonders in der stürmischen Jugendzeit spiegelt sich fast jedes persönliche Ereignis in einem doppelten Schimmer, als Exemplifikation einer Alltäglichkeit und zugleich eines ewigen erstaunlichen und erklärungswürdigen Problems. In diesem Alter, das seine Erfahrungen gleichsam mit metaphysischen Regenbogen umringt sieht, ist der Mensch auf das höchste einer führenden Hand bedürftig, weil er plötzlich und fast instinktiv sich von der Zweideutigkeit des

Digitized by Google

Daseins überzeugt hat und den festen Boden der bisher gehegten überkommenen Meinungen verliert.

Dieser naturgemäße Zustand höchster Bedürftigkeit muß begreiflicherweise als der ärgste Feind jener beliebten Selbständigkeit gelten, zu der der gebildete Jüngling der Gegenwart herangezogen werden soll. Ihn zu unterdrücken und zu lähmen, ihn abzuleiten oder zu verkümmern sind deshalb alle jene bereits in den Schoß des „Selbstverstandes" eingekehrten Jünger der „Jetztzeit" eifrig bemüht: und das beliebteste Mittel ist, jenen naturgemäßen philosophischen Trieb durch die sogenannte „historische" Bildung zu paralysieren. — — —

— — — So ist langsam an Stelle einer tiefsinnigen Ausdeutung der ewig gleichen Probleme ein historisches, ja selbst ein philologisches Abwägen und Fragen getreten: was der und jener Philosoph gedacht habe oder nicht, oder ob die und jene Schrift ihm mit Recht zuzuschreiben sei, oder gar ob diese oder jene Lesart den Vorzug verdiene. Zu einem derartigen neutralen Sichbefassen mit Philosophie werden jetzt unsere Studenten in den philosophischen Seminaren unserer Universitäten angereizt: weshalb ich mich längst gewöhnt habe, eine solche Wissenschaft als Abzweigung der Philologie zu betrachten und ihre Vertreter darnach abzuschätzen, ob sie gute Philologen sind oder nicht. Demnach ist nun freilich die Philosophie selbst von der Universität verbannt: womit unsere erste Frage nach dem Bildungswert der Universitäten beantwortet ist.

Über die Zukunft unserer Bildungsanstalten, 5. Vortrag. Werke 2. Abtlg. 9. Band. Leipzig, Kröner.

Referat und Kritik von Martin Heidegger: „Sein und Zeit".

(Halle 1927.)

Von Maximilian Beck.

§ 1. Äußere Kennzeichnung.

Heideggers Buch tritt mit dem Anspruch auf, das Seinsproblem als Grundproblem der Philosophie über jenen toten Punkt hinwegbringen zu können, an dem es seit Aristoteles steckengeblieben sei, beansprucht also die völlige Umwälzung einer über 2000 Jahre alten philosophischen Tradition zu sein. Es ist aber in Wahrheit nur die Synthese aller heute lebendigen Tendenzen der Philosophie — also das direkte Gegenteil eines revolutionären Anfangs: ein konsequentes Zu-Ende-Denken gegebener Voraussetzungen.

Diese Tatsache, weit davon entfernt, Heideggers Buch im Werte herabzusetzen, kennzeichnet im Gegenteil gerade seinen außerordentlich philosophiegeschichtlichen Wert. Wohl aber wird damit der revolutionäre Anspruch seines Verfassers problematisch. Denn vertrüge sich seine Philosophie wirklich so wenig mit der schon bestehenden Philosophie, dann wäre unmöglich, was Faktum ist: daß nämlich fast gleichzeitig mit jenen Entdeckungen, auf denen sie sich aufbaut, die traditionelle Philosophie in ihrer klassischen Vollendung, nämlich die realistische Scholastik, wieder ernsteste Beachtung gewinnen konnte. Und nicht nur dies: Gerade die Phänomenologie Edmund Husserls, aus deren Schule Heidegger selbst hervorging, eröffnete den verständnisvollen Zugang zu jener Tradition! Sollte sie dies nur getan haben, um eine Philosophie, die vor ihr ohnehin schon für längst überwunden galt, nur von neuem zu überwinden?

Heidegger prägt sich eine völlig neue Sprache, die, in dem Bestreben, deutsche Worte an einen vermeintlich ursprünglichen Sinn terminologisch festzulegen, an die Terminologie deutscher Mystik erinnert. Solches Beginnen ist

Digitized by Google

gefährlich. Denn erstens wird dadurch der bloßen Sprache eine Beweiskraft zudiktiert, die sie nur im Aspekt des nur schwer kontrollierbare Etymologie treibenden Verfassers hat. Er erklärt für den Ursinn gewisser Worte das, was er laut eigener Vormeinung als deren „eigentlichen" Sinn gern wahrhaben möchte. Ferner wird aber dadurch die Kontinuität der Heideggerschen Philosophie mit der zeitgenössischen Philosophie kaschiert, und dem Anspruch, wirklich ein absolut neuer Anfang zu sein, der Schein von Erfüllung gegeben. Und schließlich — als dessen unmittelbare Folge — wird dadurch Kontrolle und Diskussion dieser Philosophie außerhalb ihres eigenen Bodens fast unmöglich gemacht. Denn notwendig wird der Sinn all dessen, was Heidegger lehrt, ein anderer, wenn man es in einer anderen Sprache diskutiert, als in der eigens auf diese Lehre hin erfundenen. Was aber innerhalb des Heideggerschen Systems und auf seinem eigenen Boden „stimmt", muß noch lange nicht — wahr sein! Und was selbst innerhalb dieses Systems nicht zusammenstimmt, muß noch lange nicht der entscheidende Fehler dieser Philosophie sein.

Die Schwierigkeit des Referats und der Diskussion dieser Philosophie wird aber vor allem dadurch besonders erhöht, daß sie nicht schrittweise von Definition zu Definition aufsteigt, sondern daß man keine Definition adäquat verstehen kann, wenn man nicht schon alle anderen Definitionen verstanden hat. Und da Heideggers Philosophie bisher nur zur Hälfte entwickelt öffentlich vorliegt, ist bei solcher Sachlage jeder Versuch eines Referats allerdings ein gewagter Versuch. Andererseits ist er — ebendeshalb — notwendig. Denn irgendwo muß ja doch der Anfang gemacht werden, in das möglichst adäquate Verständnis dieses schwierigen Buches vorzudringen. Und es ist nicht anzunehmen, daß man die noch ausstehenden Definitionen verstehen wird ohne den angestrengtesten Versuch, zum Vorverständnis der schon gegebenen Definitionen zu gelangen.

§ 2. Die Voraussetzungen.

Die verständlichste Einführung* in Heideggers Gedankengänge scheint mir der Ausgang von seinen Voraussetzungen. Sie kehren in Heideggers Buch in einer Sprache und in Zusammenhängen wieder, die ihr Wiedererkennen schwer machen. Wo es sich um jene Voraussetzungen handelt, die von Heidegger dogmatisch übernommen werden, als handle es sich um aller Diskussion enthobene Selbstverständlichkeiten, sollen kritische Ansätze hinzugefügt werden. Keineswegs soll durch den Nachweis der Verwurzeltheit von Heideggers Philosophie in ihr vorangehenden Philosophien ihr Eigenwert geschmälert werden. Im Gegenteil: daß bedeutsam nur jene Bemühungen seien, die plötzlich und unvermittelt aus dem Nichts zu durchaus Neuem vorschießen, ist Dilettantenmeinung.

1. Bergson: Abkehr von jeder Analyse, die nicht ständig das Ganze und die Einheit im konkreten Blick und Griffe behält. — Die Lehre von der extensionslosen reinen Dauer, die Vergangenheit und Zukunft in punktueller Konzentriertheit = intensivster Spannung zugleich und in eins ist und hält. — Das Gedächtnis als „Behalten" der Gewesenheit und das Mitschleppen ihrer als „Last". — Freiheit qua Zukünftigkeit. — Der ekstatische Charakter des Elan vital. — Die Lehre von der natürlichen Verfallstendenz des Elan vital ins Starre, Diskontinuierliche, Entspannte, Extensive, Gleichförmige, Quantifizierbare, Mechanische alltäglichen Dahinlebens. Die Degradierung rationaler Erkenntnis zu einem ärmlichen und abkünftigen Modus des lebendigen Verhaltens des ganzen

* Verständlichste Einführung allerdings nur für diejenigen, die mit diesen Voraussetzungen, insbes. mit Kierkegaard und Husserl, schon vertraut sind. Wo dies nicht der Fall ist, empfiehlt es sich, diesen Abschnitt erst am Schluß zu lesen.

Digitized by Google

— fühlenden, wollenden und interessierten — Menschen. — Vor allem aber Bergsons Polemik gegen substantielles Sein im Sinne von fertiger Dingvorhandenheit. (Vgl. z. B. „Einführung in die Metaphysik" [Diederichs] S. 9) und sein Bemühen, an Stelle solcher Interpretation qua praktischer Verständigkeit die Intuition einer unteilbaren Tätigkeit zu setzen. Heideggers Verdienst ist, daß er Bergsons sehr unexakte, an Hand von Bildanalogien und naturwissenschaftlichen Hypothesen verlaufende Argumentation auf das Niveau exakten Philosophierens hebt.

2. Kierkegaards Einflüsse auf Heidegger sind derart fundamental und umfänglich, daß ein erschöpfender Bericht einem Referat der gesamten Kierkegaardschen Philosophie gleichkäme. Statt dessen seien hier nur schlagwortmäßig und roh die wichtigsten Punkte angemerkt: Kierkegaards Lehre vom Gründen aller wesentlichen Erkenntnis in der menschlichen Existenz*, sowie die Bestimmung menschlicher „Existenz" als Paradoxon des Werdens der Ewigkeit (der ewigen Idee) in der Zeit, als Aktualisieren der eigensten Möglichkeit und ferner als Sich-unendlich-um-sich-selbst-Kümmern (entspricht dem Heideggerschen Fundamentalbegriff „Sorge"). — Alle wesentliche Erkenntnis ist nicht Erfassen und Denken eines Objekts, sondern subjektivste Entscheidung. Dem entspringt auch Kierkegaards heftige Polemik gegen jedes Philosophieren, das nicht aus der Fülle konkreten (praktischen und emotionalen) und geschichtlich bedingten Menschentums wächst, und sein Spott über die Leere leidenschaftsloser „Objektivität", sowie seine Interpretation von „Wahrheit" und „Unwahrheit" als menschlichen Existenzweisen.

Ferner Kierkegaards Lehre von der sittlichen Freiheit durch Selbstwahl der individuellen Bestimmtheit in der Reue. — Sittliche Vollendungsmöglichkeit in der resoluten Entscheidung zu einer konkreten Situation. Demgegenüber der sittliche Verfall als vorsichtiges Lavieren, Vorrechnen und Erraffen von Entscheidungs- und Existenzmöglichkeiten, die alle nur die endliche Realisierung der ureigensten Möglichkeit verbauen. Anders gesagt: Die menschliche Vollendungsmöglichkeit liegt nicht in der quantitativen Unendlichkeit einer möglichst hohen Summe allgemein menschlichen Erlebens und Könnens, sondern in der qualitativen Unendlichkeit einer endlichen Bestimmtheit und Beschränktheit. — Kierkegaards Lehre von der Angst, Verzweiflung, Verschlossenheit und Erschlossenheit („Offenbarung").

Die ethische Ausdeutung der Tatsache, daß der Tod gewiß und unbestimmt, also jederzeit möglich ist. — Das Dialektisch-dynamische (Unstatische) der menschlichen Wesenheit. — Die Lehre vom „Augenblick" menschlicher Existenz. — Fremde Daseinswirklichkeit als eigene Daseinsmöglichkeit im geschichtlichen Verstehen. — Die absolute Einsamkeit des im prägnanten Sinne „existierenden" Menschen in einer entsetzlich unheimlichen Welt sowie die Verlorenheit des nicht „existierenden" Menschen ins Wesenlose einer beruhigenden Scheinwelt, in der „man" lebt. Die Phänomenologie des „Publikums" (bei Heidegger „Man"). Dies, wie gesagt, nur eine Auswahl von Gedanken Kierkegaards, die auf Heidegger bestimmend wirkten. Wie tief auch Heidegger in die Wurzelschicht philosophischer Probleme dringt — er dringt nirgends tiefer als bis dahin, wohin Kierkegaard ihm den Zugang durchgegraben hat.

Das Referat von Heideggers Philosophie antizipierend, sei hier gleich bemerkt, daß Heidegger bei alledem den Kerngedanken Kierkegaards verfehlt hat. Kierkegaard fragt primär nach dem Sinne des realen Daseins gegen-

* Hierher gehört auch die von Heidegger übernommene Polemik gegen das Cartesianische „cogito, ergo sum" (S. inbes. „Abschl. unwiss. Nachschrift" II, S. 15 ff., Diederichs VII. 1910).

Digitized by Google

über dem Sein der Ideen. Diese sind notwendig — also ewig. Jenes aber ist nur tatsächlich und — in der Zeit. Frage: Warum ist es überhaupt? Warum realisieren sich Ideen? Warum geht Essentialität in die Faktizität ein? (Antwort: Weil durch diese Realisierung etwas im Reiche der Ideen — in der Sphäre des Ewigen — sich entscheidet. Diese Antwort selbst ist ein Paradoxon, das Paradoxon schlechthin: die entscheidende Haltung christlicher Religiosität: der Glaube, daß Gott [der Logos, die absolute Idee] — die konkret-geschichtliche Existenz des Menschen Jesus von Nazareth angenommen hat).

Nur sofern so zeitlich-geschichtliche Konkretisierung zum Stigma der Realisierung der ewigen Idee wird, also nur mittelbar, wird aus der Frage: Was ist der Sinn der Realisierung von Ideen sekundär die Frage: Was ist der Sinn der zeitlich-geschichtlichen Existenz hinsichtlich der ewigen Idee. Vielmehr: nur qua Identifizierung von Realisierung mit Werden-in-der-Zeit erlangt Zeit und zeitlich-geschichtliche Existenz die Bedeutung eines „Horizontes", innerhalb dessen die Frage nach dem Sinn des realen Seins zu stellen ist. — Heidegger hat der Problematik Kierkegaards einen andern Sinn gegeben, indem er beim zeitlich-geschichtlich konkreten Dasein des Menschen ansetzt und von da zur Beantwortung der Frage: Was ist Sein überhaupt vorzudringen sucht: Er unterläßt jene fundamentale Unterscheidung, deren Unterlassung Kierkegaard (in einer Anmerkung im 3. Kapitel der „Philos. Brocken") auch Spinoza vorwirft, nämlich die Unterscheidung zwischen notwendigem (ewigem) Sein der Idee (essentia) und deren nur tatsächlichem, „zufälligem" (zeitlich-realem) Dasein. Bei dieser Unterscheidung steht der Sinn von Sein-überhaupt außer Frage, und Problem ist nur der Sinn des real-konkreten Seins, das von Kierkegaard aus einem bestimmten religiös-dogmatischen Aspekt heraus mit geschichtlichem Werden-in-der-Zeit identifiziert wird. Heideggers Untersuchungen über menschliche Existenz sind von Grund aus durch Kierkegaard inspiriert und verlaufen ganz in seinem Geiste. Sie muten ihnen aber Klärungs- und Lösungskraft für ein Problem zu, das mit diesen Gedanken anzugehen, Kierkegaard selbst sie nicht konzipiert hat, da es für ihn gar nicht Problem war. (Vergleiche hierzu die kritischen Ausführungen im § 3 dieses Aufsatzes.)

3. Nietzsche: Schicksal als ein Apriori menschlicher Existenz — entgegen der Lehre vom Schicksal als Zufall und Begegnis, das einen an sich schicksalslosen Menschen „treffen" kann. — Der wertvolle Mensch als der Mensch, der sich aus und zu seinen einsamsten und eigensten Möglichkeiten bestimmt und in einer Welt lebt, der er erst „Sinn" gibt. So daß alles ihn in ursprünglichster Unmittelbarkeit — einsam den Einsamen — neu anspricht. Demgegenüber der minderwertige Mensch als Herdenbewußtsein, als „Man", sich bestimmen lassend durch das, was man tut und was sich gehört und lebend in einer abgegriffenen Nomenklatur von „Welt", die niemals selbständig, niemals ursprünglich, niemals in der Unheimlichkeit einsamster Zwiesprache gehört wird. —

Schließlich Nietzsches Unterscheidung von drei möglichen Arten der Historie und deren Verankertheit in verschiedenen Weisen menschlichen Existierens. — Davon abgesehen, finden sich in Nietzsches psychologistischen und biologistischen Auflösungsversuchen der logischen und ontologischen Grundbegriffe (angeblich der bloßen „Grammatik") alle Ansätze zur Destruktion von allem „Statischen" der traditionellen Philosophie in den substanzlosen Dynamismus Heideggers. — Im Kampfe gegen leidenschaftslos „sachliche Objektivität" (der „klappernden Dialektik" dünnen Intellekts) zu Gunsten der „Subjektivität" als Reichtums konkret-menschlicher Fülle herrscht, trotz extrem entgegengesetzter Begründungen und Tendenzen, volle Übereinstimmung zwischen Nietzsche und

Digitized by Google

Kierkegaard. Desgleichen in der Wertung der Einzelpersönlichkeit und im Kampfe gegen alle positivistisch-soziologisch begründete Moral. Übereinstimmung besteht aber auch neben vielem anderem in der positiven (tragisch-ekstatischen) Wertung des Leidens. Allein gerade diese letzte — entscheidende! — Übereinstimmung der beiden Antipoden ist auf Heideggers Philosophie ohne Einfluß geblieben. Ihm ist das Dasein bloß „Last". —

4. Marx. Die sogenannte „materialistische Geschichtsauffassung" wird völlig mißverstanden, wenn man sie so interpretiert, als bestimmten direkt die materiellen d. i. wirtschaftlichen „Interessen" die Geschichte und als sei aller „ideologischer Überbau" nur eine „Sublimierung" wirtschaftlicher Interessen. Der wahre Sinn der Marxschen Geschichtsauffassung ist, daß die wirtschaftliche Produktionstechnik jeweils das alltägliche Weltbild einer geschichtlichen Epoche fundamental bestimme und daß alle Ideologie nur die Interpretation dieses geschichtlich-gesellschaftlichen Weltbildes ist. Eben dasselbe aber sucht Heideggers Analyse des alltäglichen — durchschnittlichen — Daseins des Menschen nachzuweisen. — Ferner herrscht Übereinstimmung bezüglich der Lehre vom gesellschaftlichen Sein des Menschen: Die Sozietät oder Gemeinschaft jeglicher Art ist — für Marx und Heidegger — weder eine Summe der Einzel-Iche, noch eine höhere biologische Einheit, deren Einzelorgane oder Zellen die Einzelmenschen wären, noch ist sie eine mythologische Hypostase jenseits der Einzelmenschen. Solche Interpretationen setzten als Selbstverständlichkeit voraus, daß jeder Mensch schon ein individuelles Einzelwesen sei und immer schon als solches in einer ihm übergeordneten Gemeinschaft darinstecke. Das menschliche Subjektsein würde dabei mit dem natürlichen Vorhandensein eines substantiellen Einzelsubjekts identifiziert. Demgegenüber lehren Marx und Heidegger, daß „der Mensch" zu allererst und zumeist gar nicht als individuelles Einzelsubjekt existiert, sondern als Gesellschaft. Die Gesellschaft (— bei Marx: „Klasse", bei Heidegger: „Man" und „Mitsein" —) ist nicht weniger eine Existenzweise des Menschen wie das „Ichselbst". Ich bin nicht schon Ichselbst bevor und indem ich gesellschaftlich existiere. Sondern „ich" kann gesellschaftlich existieren ohne überhaupt Ich selbst zu sein. Menschliches Subjekt kann ebenso Klasse oder Man sein wie Ichselbst. Das Primäre ist die menschliche Existenz. Das Sekundäre — nämlich nur als ihre Art und Weise — ist: als Gesellschaft existieren oder als Ichselbst existieren. Gesellschaftliches Sein ist also dem individuellen Einzelwesen koordiniert; denn keins von beiden ist eine vorhandene Substanz. Beide wurzeln vielmehr im menschlichen Dasein als dessen existenzielle Möglichkeiten. Bei dieser Gleichursprünglichkeit beider erübrigen sich alle Probleme über den „Aufbau" der Gesellschaft aus Einzelindividuen, deren Lösung allein alle Gesellschaftstheorien (Gesellschaft = Summe, Gesellschaft = biologischer Organismus, Gesellschaft = die Einzelindividuen transzendierende Idee oder dergl.) zustreben. — Marxistisch ist ferner Heideggers Polemik gegen jede Substantialität im Sinne starrer Dingvorhandenheit. Sie entspricht der Marxschen Polemik gegen die Verdinglichung des dialektischen Prozesses. Und fordert Heidegger die „Destruktion" aller bisherigen Erkenntnisse im Sinne der Zurückführung auf und Zurücknahme in den spezifisch geschichtlichen Boden, in dem sie verwurzelt und dem sie entwachsen sind, so entspricht dies voll und ganz dem Bestreben der Marxschen Geschichtsinterpretation. — Marxistisch ist bei Heidegger ferner die Degradierung des kontemplativen Erkennens zu einem sehr abkünftigen und defizienten Modus eines als Tun — und vor allem als praktisches Verhalten interpretierten — ursprünglichen Erkennens. — Marxistisch ist endlich, daß der Mensch für den methodisch richtigen Ansatzpunkt des Philosophierens erklärt wird, und zwar der Mensch in seiner ökonomischen

Digitized by Google

Alltagssorge: der ökonomisch bedürftige Mensch. Diese verblüffenden Übereinstimmungen Heideggerschen Philosophierens mit wesentlichen marxistischen Thesen* ist deshalb von besonderem Interesse, weil sie zeigen, daß gerade jene Gedanken, mit denen Heidegger die Philosophie auf eine völlig neue Basis stellen will, schon längst der Geschichte der Philosophie angehören! Allerdings muß gesagt werden, daß erst in neuester Zeit, seitdem man nämlich wieder Hegel halbwegs zu verstehen begonnen hat, auch das richtige Verständnis der Marxschen Philosophie möglich wird. Entscheidend für diese Erschließung der nur aus Hegelschen Voraussetzungen her adäquat zu verstehenden Marxschen Philosophie ist Georg Lukács Abhandlung über „Die Verdinglichung und das Bewußtsein des Proletariats" (enthalten in seinem Buche „Geschichte und Klassenbewußtsein", Berlin, Malik-Verlag). Wenn oben festgestellte Übereinstimmungen zwischen Marx und Heidegger etwa gar Abhängigkeiten dieses von jenem sein sollten, dann höchstwahrscheinlich auf dem Umwege über Lukács.

5. Husserl. Husserl erklärt für das Forschungsgebiet der Phänomenologie das „transzendental gereinigte Bewußtsein", d. i. unser normales Bewußtsein von Welt und Ich — mit Ausschluß ihrer Setzung als jenseits dieses Bewußtseins existent. Diese Setzung wird vielmehr mit zu einem Index des immanenten Bewußtseins erhoben und ist innerhalb seiner auf ihren Sinn hin zu prüfen. Phänomenologie treibend, machen wir die natürliche transzendentale Seinssetzung nicht mit, stemmen uns also gewaltsam ihr entgegen, um sie selbst als bewußtseinsimmanente in den Horizont der Forschung mit hinein bekommen zu können. Dabei wird allerdings schon stillschweigend, als verstehe es sich von selbst, vorausgesetzt, daß der natürliche Sinn des transzendenten „Seins" schon bekannt sei, nämlich nichts anderes bedeute, als auch ohne und jenseits des Bewußtseins „gegeben" oder „vorhanden". Phänomenologisch steht nur in Frage, ob und inwieweit solche Setzung eines transzendenten Seins zu Recht bestehe.

Heidegger geht hier nun insoweit über Husserl hinaus, daß er diesen Sinn von „Sein" = „gegeben" oder „Vorhandensein" für durchaus nicht selbstverständlich erklärt, sondern in seiner allgemeinen Anwendung für ausgesprochen falsch. (Die Gegebenheit = „Vorhandenheit" ist schon ein abkünftiger, defizienter Modus der „Zuhandenheit", und außer beiden gibt es noch die menschliche „Existenz", deren Seinssinn Heidegger erst aufzudecken bestrebt ist. S. unten.) Von dieser allerdings fundamentalen Abweichung abgesehen, gestaltet sich die Analogie Heideggerschen und Husserlschen Denkens fürs erste wie folgt: Aus Husserls „transzendental gereinigtem Bewußtsein", das nur als methodisches Provisorium gedacht ist, wird bei Heidegger ein endgültig Seiendes: das „Dasein" = Mensch** als „In-der-Weltsein". Weder zum „transzendental gereinigten Bewußtsein" Husserls noch zum „Dasein" Heideggers gehört die „Gegebenheit" eines Weltsubjekts und Weltobjekts. Ich und Welt konstituieren sich vielmehr erst als spezifische Weisen des „Bewußtseins" resp. „Daseins". Und zwar konstituieren sie sich je in durchaus spezifischer Korrelation aufeinander. (Anderes Ich — andere Welt — anderes Bewußtsein, resp. Dasein.) Sowohl das „transzendental gereinigte Bewußtsein" wie auch das „Dasein" müssen erst im gewaltsamen Gegenzug gegen alles „Gegebene" sichtbar gemacht werden. Was zur Folge hat, daß für Husserl und für Heidegger die Phänomenologie als Methode dieser Sichtbarmachung das Gegenteil dessen

* Wer Heidegger schon gelesen hat, überzeugt sich am raschesten davon, daß diese Übereinstimmung hier nicht übertrieben wird, durch Lesen der Marxschen „Thesen über Feuerbach" (S. 54 f. Recl. Univ. Bibl. Nr. 6068/69). — Verblüffend ist diese Übereinstimmung wegen der sonst zweifellos ganz unmarxistischen Einstellung Heideggers.

** Der Mensch hat nicht Dasein, sondern ist „Dasein".

Digitized by Google

wird, als was sie ursprünglich gedacht war: Ursprünglich war ihr Feldruf: Gegen alle Konstruktion! Zurück zur möglichst getreuen Aufweisung und Deskription des schlicht „Gegebenen"! Jetzt konstruiert sie selbst im gewaltsamen Gegenzug gegen das „Gegebene". Für Husserl „konstituiert" sich der transzendentale Gegenstand „Welt" in einem Sinneszusammenhange stetig sich transzendierender „Intentionen". Für Heidegger konstituiert sich „Welt" als stetiger Bedeutsamkeitszusammenhang.

Für Husserl unterscheidet sich Dingliches vom Seelischen durch die „Abschattung" des Dinges, die dem Seelischen fehle; was dem Seelischen innerhalb des „immanenten Seins" des transzendental gereinigten Bewußtseins einen wesentlichen Vorrang vor dem Dinglichen sichert. Denn das Seelische ist ganz das und so, wie es sich selbst gibt. Während das Ding mehr zu sein intendiert als es je „erscheint", d. i. phänomenologisch „ist". Die „Erscheinung" des Dinges aber — etwa als „Empfindung"! — ist mit ein seelisches Quale. Das „Ding" erscheint, schattet sich ab in seelischen Daten und gehört, da dies der Fall ist, dem immanenten Bewußtsein an. Das Abgeschattete, das Erscheinende, — das Ding selbst — ist nur der Ordnungszusammenhang dieser Erscheinungsmannigfaltigkeit — und nichts außerdem. (Ist also n i c h t ein durch diese Erscheinungen h i n d u r c h eben bloß „erscheinendes", von diesen „seinen" Erscheinungen aber wesentlich v e r schiedenes — wenn auch nicht g e schiedenes — und als solches indirekt — eben „in" und „mit" seinen Erscheinungen — mitwahrgenommenes spezifisches Ding w e s e n.) Alles Seelische aber steht im kontinuierlichen Werdeprozeß, „ist" nie, sondern kommt und geht. Also ist auch das Dingerscheinen und mithin das „Ding" selbst — als bloßer Ordnungszusammenhang dieses Dingerscheinens als seelischen Ablaufs — nur ein Prozeß und keine statische Gegebenheit.

Diese völlige Auflösung des „Dinges" in einen Erlebnisprozeß, dieses Nichtsehen eines von seinen Erscheinungsqualia je verschiedenen, durch sie stets nur hindurchscheinenden identischen spezifischen Q u i d durch Husserl bildet die theoretische Vorstufe der radikalen Auflösung der Dingsubstantialität in pure Dynamik durch Heidegger. Hätte Husserl bei seiner Analyse der Dingerscheinung* bemerkt, daß das erscheinende „Ding" m e h r ist als das ganz allgemeine „Gegenstandsein" im Sinne von transzendenter Gegebenheit = Vorhandenheit, dann hätte er auch erkannt, daß mit der Interpretation dieser „Gegenständlichkeit" als Konstitution qua Ordnungszusammenhang das eigentliche „Ding" als jeweils spezifisches W e s e n jenseits von Realität und Nichtrealität, jenseits von Objektivität und Subjektivität gar nicht getroffen werden kann. Und damit unmöglich wäre auch jeder Versuch der Auflösung der Dingsubstantialität in einen Prozeß immanenten Erlebens bei Husserl und in eine Dynamik menschlichen Daseins bei Heidegger.

Anderseits wird von Heidegger auch — implizite — die These akzeptiert, daß Seelisches sich n i c h t abschatte oder „erscheine" — eine These, die allein zweierlei ermöglicht: E r s t e n s: die Tatsache des konkreten Erlebens als letzte, allein selbstgewisse Erkenntnisinstanz anzusetzen. Und — z w e i t e n s — die Substantialität auch des seelischen Subjekts — des Ichs — zu eliminieren und nur für eine bestimmte Daseinsverfassung, für einen spezifischen Modus menschlichen Erlebens zu erklären.

E r s t e n s: Würden auch die Daten des Seelischen sich „abschatten", wären sie selbst auch nur „Erscheinung", dann wären sie nicht Letztes, nicht Selbstgegebenes, nicht Selbstimmanentes. Nicht könnte dann der Satz gelten,

* Zu einer undoktrinären, ausschließlich an konkreten Beispielen orientierten Analyse des Ding-erscheinens ist meines Wissens bisher nur A l e x a n d e r P f ä n d e r (in noch unveröffentlichten Vorträgen) vorgedrungen.

Digitized by Google

daß der Erlebnisstrom in sich selbst intuitiv und eben damit evidente Selbstgewißheit sei. Die Zurücknahme der transzendentalen Seinssetzungen von Dingwelt oder „Natur" in das „immanente Bewußtsein" qua transzendentaler Reduktion begründete nicht die Sphäre einer allerletzten Erkenntnisinstanz, sondern müßte wiederholt werden. Das als immanent angesetzte Bewußtsein* wäre selbst gar nicht immanent, sondern wäre sich selbst — soweit es sich in sich selbst „abschattete" oder „erschiene" — transzendent. Ein Ende dieser nur progressiven „transzendentalen Reduktion" wäre gar nicht abzusehen.

Wenn nun die These, daß „Seelisches selbst sich nicht abschattet", nur eine theoretische Konstruktion sein sollte (und alle psychologische Selbst- und Fremdbesinnung spricht dafür, daß sie es ist!), dann wäre es evident falsch, ein „transzendental gereinigtes Bewußtsein" als letzte Erkenntnisinstanz anzusetzen. Und dasselbe gelte natürlich auch von Heideggers Übernahme dieses „transzendental gereinigten Bewußtseins" in der Form des „Daseins". (Hier nun wäre auch der gegebene Ort zur Ausfechtung des Streites um den Vorrang der reinen Wesenserkenntnis [= Erkenntnis aus irrealen Was- und Soseinsbestimmtheiten] vor der phänomenologischen Erkenntnis [= Erkenntnis der konkreten Gehalte des transzendental gereinigten Bewußtseins]. Der Autor behält sich die Entfachung dieses Streites durch eine prinzipielle Arbeit über die Ideenlehre vor.)

Zweitens: Die selbstgewisseste Gegebenheit ist für Husserl der selbstintuitive Erlebnisstrom des transzendental gereinigten Bewußtseins. Innerhalb einer solchen stetigen Fluktuation ist nun so etwas wie ein als „ständiges Selbst", als statische Selbstidentität, als „Täter" oder als Aktträger angesetztes Ichsubjekt natürlich nicht anzutreffen. Gleichwohl „geben sich" alle seelischen „Akte" und „gibt sich" das Bewußtsein und der gesamte seelische Erlebnisstrom ständig als Funktion, als Ausfluß oder „Tun" eines solchen „Subjekts". Was bedeutet das? Vielmehr: Was kann das laut phänomenologischer Grundvoraussetzung bedeuten? Ein im Seelischen erscheinender, sich abschattender, dingartiger „Gegenstand" kann das Ich nicht sein, da es sich nicht erst im Bewußtseinsflusse als in ihm gemeinte Einheit konstituiert, sondern als Lebenseinheit dieses Bewußtseinsflusses selbst. Und doch kann es nicht vor dem selbstintuitiv immanenten Bewußtseinsflusse selbst sein, sonst wäre dieser Bewußtseinsfluß nicht letzte Instanz, würde vielmehr etwas als außer ihm Seiendes schon voraussetzen. Husserl bleibt gar nichts anderes übrig als die Substantialität des Ichs zu leugnen. Täte er es nicht, dann sänke sein transzendental gereinigtes Bewußtsein zu einer bloßen Funktion der Ichsubstanz herab, wäre nicht selbst primäre und letzte Gegebenheit. Um die absolute Souveränität dieses Bewußtseins als letzter selbstgewissester Erkenntnisinstanz zu wahren, ist er gezwungen, den Tatbestand auf den Kopf zu stellen: das Ich zu einer Funktion des immanenten Bewußtseins umzuinterpretieren. Dies kann aber nicht anders geschehen, als dadurch, daß er es für eine spezifische Weise des Erlebens ausgibt, nämlich als Weise der Einheitsbildung des Erlebnisstroms.

Andererseits muß diese Lebenseinheit sich doch in wesensmäßiger Korrelation zu der „Welt", auf die als Gegenstandssphäre das Bewußtsein intendiert, sich konstituieren, kann also vor dem Bewußtsein — als dessen substantielle Quelle, Täter oder Träger — so wenig vorhanden sein, wie der intentionale Gegenstand jenseits des transzendental gereinigten Bewußtseins selbst. Ich und Welt konstituieren sich gleichursprünglich in spezifischer Zu-

* Es darf dabei nicht übersehen werden, daß Husserl seelischen Erlebnisstrom und Bewußtsein identifiziert!

Digitized by Google

ordnung zueinander. Zur Welt gehört aber auch mein Leib. In diesem Zusammenhange wird vielleicht Husserls These verständlich, das Ich oder die seelische Individualität gründe in der Zuordnung des seelischen Erlebnisstroms zum Körperleibding, immanent sei aber das individuelle Ich nicht aufweisbar. (Es sei hier bemerkt, daß diese Darstellung von Husserls Ichlehre sich nur auf die ganz wenigen diesbezüglichen, in Husserls Veröffentlichungen verstreuten Andeutungen stützt.)

In alledem hat Husserl in Heidegger nicht nur den konsequenten Zuendedenker gefunden, sondern diesem die allerentschiedenste Voraussetzung seiner Philosophie geliefert.

Wichtig ist aber auch noch dies: Husserl und Heidegger sehen das Wesen des Ich nur in seiner „Einheit" als ständiger Selbstidentität. Und für beide hat sich diese Selbstidentität erst zu konstituieren. Und zwar für Husserl in Korrelation zur Synthese des transzendentalen Gegenstandes, resp. der Leibdinggegenständlichkeit. Die Analysen Husserls scheinen immer ein vom Gegenstandskorrelat unabhängiges Vorhandensein dieser Selbstidentität des einheitlichen Lebensstroms widerlegen zu wollen, — nicht aber, daß beide, wenn auch nur in der Korrelation zueinander, ein reales Sein haben im Sinne von „Vorhandenheit". Daß das Ichselbst nicht „Gegenstand" ist, folgt aus seiner wesensmäßigen Korrelation zum Gegenstand. (Würde das Ich selbst Gegenstand, dann müßte es hinter diesem Ichgegenstand noch eine Lebenseinheit geben, in Korrelation zu der es Gegenstand wird!) Daraus folgt also keineswegs, daß die Lebenseinheit selbst nicht real vorhanden ist.

Heidegger, der von vornherein den Sinn von „Sein" = Gegebenheit (Vorhandenheit) in der Anwendung auf menschliches Dasein bekämpft und an dessen Stelle Sein in einem später noch anzugebenden Sinne von „Existenz" setzt, versucht gleichfalls nur das dem Ichsein untergeschobene Phänomen ständiger Selbstidentität als „Existenz" zu interpretieren. Beiden ist es darum zu tun, nur diese Ständigkeit der Identität, von der, als verstehe es sich von selbst, angenommen wird, daß sie das Wesen des Ichseins bilde, als Konstitutionsweise konkreten Bewußtseins (resp. „Daseins") abzuleiten. Beide sehen nicht, daß „Ich" schon vor allen Fragen der Konstitution von „Realität" oder „Existenz" ein elementares Wesen ist, dessen primäre Natur nicht Ständigkeit und Identität ist, sondern unverwechselbare und unexemplarische qualitative Einzigkeit. So wenig sie ein qualitatives Dingwesen („Eisen", „Glas", „Tisch") sehen, das verschieden ist von aller objektiven Realität oder „Gegenständlichkeit" seines Erscheinens in seinen Eigenschaften, so wenig sehen sie das qualitative Individualwesen (nur durch Eigennamen bezeichenbar), das verschieden ist von seiner realen Vorhandenheit resp. „Existenz". Die Ständigkeit und Selbstidentität ist evident nur die notwendige Folge der Wesenhaftigkeit jeden Individualwesens. Daß „ich" nicht und nie verschieden bin und sein kann von mir selbst, wird nie verständlich als spezifische Weise des Verhaltens eines an sich generellen Bewußtseins oder Daseins. Und es bedarf auch überhaupt nicht erst einer Ableitung und Begründung, sondern ist in sich selbst evident. Aber auch jedes andere Wesen ist als Wesen ständig mit sich selbst identisch. Was das Ichsein aber vor allen anderen Wesen auszeichnet, ist, daß es apriori evident nicht und nie zwei- oder mehreremal als Exemplar seiner selbst real existieren, resp. „da sein" kann. Das Ichsein schließt im Gegensatz zu allem anderen Seienden die exemplarische Duplizität und Multiplizität aus. Nota bene: Ich selbst bin einzigst — und nicht etwa die Einmaligkeit „meiner" Zeit und „meines" Ortes und der „Ort" des kosmischen Kausalzusammenhangs. Und ich bin „ich" — und bin nicht Schnittpunkt oder Produkt von Ort, Zeit, Kausalzusammenhang. Die absolute Einzigkeit des Ich

Digitized by Google

läßt sich nicht aus einem Realzusammenhang der Seinstotalität ableiten. Die Ichindividualität ist ein qualitatives Wesen — und nicht erst ein Konstitutivum wie auch immer gedachter Realität resp. „Existenz". Die Ichindividualität läßt wesensnotwendig mehrfache Realisierung, resp. „Existenz" nicht zu, nicht umgekehrt ersteht sie erst qua Realisierung oder „Existenz".

Soviel hier nur, um anzudeuten, wo ein Radikalfehler der Heideggerschen Voraussetzungen steckt. Die eigentliche Begründung für die These, daß es „Individualwesen" gibt, und daß das Ich ein solches sei, gehört in den Zusammenhang einer Ideenlehre.

Mit Husserl stimmt Heidegger ferner auch darin überein, daß er das geistige Sein des Menschen von seinem seelischen Sein nicht unterscheidet. Bewußtsein bedeutet auch ihm Intentionalität. „Dasein" und „in der Welt sein" = seine Welt irgendwie „verstehen", „Dasein" und sich selbst irgendwie „erschlossen"* haben sind eines. Das Weltverständnis ist aber ein „Verweisungs- und Bedeutsamkeits"-Zusammenhang, wobei je eines vom andern her als dem „Wozu" seiner selbst seinen „Sinn" empfängt. Und auch sein eigenes Sein erschließt das „Dasein" nicht etwa qua Selbsterschauung, sondern im lebendigen Verhalten zu sich selbst. So wenig nun die Seinsungeschiedenheit des Bewußtseins vom Seelischen innerhalb der menschlichen Totalität bestritten werden kann, so sehr muß die Wesensverschiedenheit, die absolute Wesensheterogenität von „Geist" und „Seele", von Bewußtsein (= reinem Schauen) und Intentionalität (= an sich blindem, seelisch funktionell spezifiziertem Verhalten zu) betont werden.

Das Nichtsehen dieses radikalen Unterschiedes führt insbesondere auf einem ganz neuen Boden erkenntnistheoretischer Entscheidungen zu unabsehbaren Konsequenzen. Husserl (neben dem gleich zu erwähnenden Dilthey) bricht endgültig mit der alten erkenntnistheoretischen Ausgangsvoraussetzung, als stünde einer „objektiven" Erkenntniswelt ein weltloses Erkenntnissubjekt gesondert gegenüber und als gälte es nun zu erklären, wie das erkennende Subjekt in der Erkenntnis zu einer zu erkennenden Welt „hinaus" oder diese in das Subjekt „hinein" gelangen könne, resp. als müßte man auf Grund der Einsicht der Unmöglichkeit solchen Hinaus- oder Hineingelangens das Erkenntnisphänomen nun als Scheingegenständlichkeit interpretieren. Demgegenüber wird nun erklärt: Erkennendes Wer und erkanntes Was sind apriori in ungesonderter Einheit, sie durchdringen sich und bedingen sich gegenseitig. Und dies deshalb, weil das erkennende Wer, nämlich der „Mensch", kein reiner Geist ist, sondern ein praktisches, fühlendes, wollendes, interessiertes Wesen, also ein Wesen, dem die Welt nicht bloßer „Erkenntnisgegenstand" ist, sondern, und vor allem anderen, Gebrauchsgegenstand, Werkzeug, Bedürfnisgegenstand, etwas, das ihn angeht, interessiert, fördert, hemmt, freut, das er fürchtet, so will oder anders will. Und dies noch ganz abgesehen davon, daß der Mensch selbst ja nur ein genau in diese zu erkennende Welt an bestimmter Zeit-, Raum- und Wechselwirkungsstelle eingeordnetes Glied dieser Welt ist!

Wenn nun der Mensch die Welt so erkennen würde, wie sie ohne diese Bezogenheit zu ihm ist, dann würde er sie — falsch erkennen! Denn er selbst und sein Standpunkt in und zu dieser Welt und was die Welt ihm auf diesem Standpunkte ist — das gehört ja mit in diese Welt hinein, muß also in einer adäquaten Erkenntnis ihrer zum Ausdruck kommen. Eine „absolut" erkannte Welt, d. i. eine ohne Relation auf die totale Bestimmtheit des Erkennenden erkannte Welt, wäre eine falsch und mangelhaft erkannte Welt, da dieser Er-

* „Erschließen" bedeutet bei Heidegger soviel wie „aufschließen", sichtbar werden, hat also mit syllogistischem „Schließen" nichts zu tun.

Digitized by Google

kennende in seiner Totalität und Standpunktlichkeit selbst mit in dieser Welt tatsächlich seine „objektive" Seinsstelle hat. So ist es zu verstehen, daß Husserl jedem spezifischen Akt („Noese") einen spezifischen Aktgegenstand („Noema") zuordnet. Nicht bloß entspricht z. B. jeder Wahrnehmung ein Wahrgenommenes, sondern jedem sich freuen sein Erfreuliches, jedem Tun seine Tat, jedem Wollen sein Gewolltes. Und diese „Noemata" gehören der „Welt", in der wir faktisch leben, nicht weniger an als Farben, Gestalten, Geräusche u. dgl. Insbesondere wird so endlich das uralte Problem über die Seinsart der Kunst- oder Gebrauchsgegenstände (Tisch, Buch, Straße usw.) gelöst. Sie konstituieren sich als noematische Korrelate spezifischer praktischer Verhaltungsnoesen. Wir leben so je in einer Gegenstandswelt, die wir selbst „machen" — und doch ist diese Gegenstandswelt nicht „subjektiv", da ja unsere subjektive Standpunktlichkeit und unser subjektives Verhalten selbst objektiv sind, d. i. mit hinein gehören in diese Welt, in der wir leben und die wir erkennen.

Letztlich gehen aber diese an sich richtigen Einsichten Husserls zurück auf eine sehr problematische Voraussetzung, nämlich die, daß jedes Verhalten zu, also nicht bloß das intellektuelle, sondern auch das emotionale, voluntative und praktische, einen spezifischen Gegenstandscharakter konstituiert, dieweil diese Verhaltungen insgesamt Bewußtseinsweisen wären. So richtig obige Feststellungen, so unrichtig diese theoretische Begründung. Und ihre Unrichtigkeit erweist sich in ihren Konsequenzen auf erkenntnistheoretischem Gebiet, die in radikalster Weise Heidegger zieht — freilich nicht, um damit — bewußt — Husserls Ausgangsstellung ad absurdum zu führen, sondern, im Gegenteil, um darauf eine neue Ontologie und Erkenntnistheorie zu begründen. Um es hier gleich vorweg anzudeuten: der evident einzig richtige und natürliche Sinn von „Erkenntnis" ist: Erfassen eines an sich Seienden, so wie es unabhängig vom Erkennen selbst ist. Und der evident einzig richtige und natürliche Sinn von Sein ist: Unabhängigkeit von einem bloßen Vermeintsein. (Nicht bloß vermeint, sondern eben: seiend!) Hier wird aber das erkennende Wer und sein Erkennen mit zu einem konstitutiven Index des erkannten Was. Erkennen und Sein bedingen einander gegenseitig. „Erkenntnis" und „Sein" verlieren so ihren evident einzig richtigen und natürlichen Sinn. Was versäumt wird, ist die Frage: Läßt sich die Korrelation des Erkannten zu spezifischen menschlichen Verhaltungsweisen nicht auch ohne Vergewaltigung des evident richtigen Sinnes von Erkenntnis und Sein erklären?*

6. Dilthey: Dilthey liefert Heidegger vor allem auf dem Gebiet der geschichtlichen Welt durchaus analoge Voraussetzungen wie Husserl auf dem Gebiete der Welt „Natur". Auch das geschichtliche Sein wird in seiner wahren „Objektivität", d. i. in seiner lebendigen Fülle und Tatsächlichkeit, die es selbst wirklich hat und ist, nicht erkannt unter Absehen der Bezogenheit und lebendigen Totalität des Geschichte erkennenden Menschen. Denn der Mensch, jeder Mensch, ist apriori ein geschichtliches Wesen, ist voll und ganz eingeordnet in die Kontinuität geschichtlichen Seins, ist also selbst mit ein Moment eben jener Sphäre, die der Gegenstand seiner Geschichtserkenntnis ist. Daraus ergeben sich analoge Konsequenzen in erkenntnistheoretischer und ontologischer Hinsicht wie vorhin. Und hier wird insbesondere das Zeitproblem akut, und es drängt sich die Bergsonsche Perspektive auf. Sofern nämlich einerseits für den geschichtliches Sein adäquat Erkennenden dieses Sein doch einen gegenwärtigen Wirklichkeitscharakter hat, also nicht

* Vgl. hierzu wie zur erkenntnistheoretischen Problematik bei Husserl, Dilthey, Heidegger überhaupt meinen Aufsatz: „Die neue Problemlage der Erkenntnistheorie" (erscheint demnächst in der „Deutschen Vierteljahrsschrift für Geistesgesch. u. Literaturwiss.".)

Digitized by Google

im eigentlichen Sinne ein längst schon Entschwundenes, Vergangenes, nur wirklich Gewesenes und also nicht mehr Seiendes sein kann. Und andererseits kommt doch der Geschichte Erkennende selbst aus dieser geschichtlichen Vergangenheit her, wurzelt in ihr und ist ein „geschichtliches", also in einem gewissen Sinne doch schon irgendwie gewesenes Wesen. Er ist also nicht ein in der geschichtlichen Vergangenheit restlos noch nicht Dagewesenes. Der extensive Sinn der Zeit gelangt hier in Widerspruch mit der Möglichkeit und Tatsache geschichtlichen Seins und Erkennens. Heidegger zieht auch hier resolut die Konsequenzen, indem er, viel unbekümmerter als der alle schlichten Gegebenheiten vorsichtig respektierende Dilthey, den Knoten einfach durchhaut: die extensive Zeit wird für „uneigentlich" erklärt, gründend in einem „vulgären" Zeitverständnis. Das geschichtliche Dasein und Erkennen aber, da es augenscheinlich die phänomenologisch eindringlichste Bekundung einer „ursprünglichen" und „eigentlichen" Zeit ist, der das extensive Auseinander von Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft fremd ist, wird zur Basis und zum Zentrum, fast fühlt man sich versucht zu sagen: zum „An sich", seines Systems.

Die korrelative Zuordnung spezifischer Welten zu spezifischen seelischen Aktsynthesen ist in Diltheys geschichtlichen Analysen viel konkreter gediehen als in Husserls mehr um das Prinzipielle gehenden philosophischen Analysen. Nicht Husserl also, sondern Dilthey weist überzeugend nach, daß ein spezifisches menschliches Dasein und seine „Welt" je eine lückenlos gediegene Einheit bilden, und daß man einen geschichtlichen Menschen je nur aus und in seiner Welt und diese vice versa nur in Relation zu dem Menschen, der „in" ihr lebt, adäquat verstehen kann. Daß aber jeder geschichtliche Verstehensversuch apriori restlos in die Irre geht, der in naiver Weise die Welt, in der z. B. heute der Mensch lebt — also die Welt unserer Naturwissenschaft — dem Menschen einer früheren geschichtlichen Epoche als die Welt unterschiebt, in der auch dieser gelebt habe. Es ist hoffnungslos falsch, zu meinen, „die wahre Welt" müsse für alle Menschen jeweils dieselbe gewesen sein und alle ihre Wissenschaften seien bloß falsche Erkenntnisversuche jener wahren Welt, in deren Erkenntnis wir heute viel weiter gekommen wären. Richtig ist, daß jede geschichtliche Epoche ihre, relativ zu unserer Welterkenntnis falsche Welt, ebenso ursprünglich wahrnimmt, wie wir die unsrige. Sie sieht z. B. Himmel und Gestirne als Götter, Bäume und Tiere als Dämonen, sie denkt nicht bloß so. Und alle ihre Erkenntnis, auch die wissenschaftliche, ist Interpretation der ihr derart vorgegebenen Welt. Nicht ist die jeweilige „Welt" das Resultat einer vorhergegangenen denkerischen Interpretation einer sich stets gleichbleibenden „objektiven" Welt. Die Konsequenz dieser Einsicht ist, daß man keinerlei Erkenntnis und Wissenschaft richtig versteht, wenn man sie nicht in und aus ihrer jeweiligen geschichtlichen Verwurzelung versteht, ja, daß es überhaupt nicht eine ungeschichtliche Erkenntnis und Wissenschaft gibt und geben kann. So versteht man Platons Philosophie nur dann adäquat, wenn man sie aus und in der „Welt" versteht, in der Platon wirklich gelebt hat. Und so ist schließlich jede Wissenschaft und Erkenntnis — selbstverständlich auch die unsere, aber auch die, die Dilthey selbst aktualisiert — nur eine Interpretation des geschichtlichen Daseins in und mit seiner Welt. Damit wird es sinnlos, letzte, endgültige Axiome und Ableitungen als „absolute Erkenntnis" anzustreben und Ausgang und Fundament der Erkenntnis außerhalb der geschichtlichen Bedingtheit zu suchen, aus der wir ja doch nie herausgelangen können. Alle Wissenschaft gründet letztlich in einer Hermeneutik als Interpretationskunst aus einem stets vorgegebenen, niemals überspringbaren geschichtlichen Dasein und seiner „Welt".

Digitized by Google

All dies hat Heidegger von Dilthey getreulich und bewußt übernommen. Desgleichen auch die Auflösung aller dinglichen Substantialität in reine Tätigkeit. Letztlich geht diese Tendenz Diltheys ausdrücklich auf dieselbe Quelle zurück, auf die sie bei Bergson verschleiert zurückweist: auf Fichte. (Bei Bergson allerdings in einer höchstwahrscheinlich durch Schellings Schule und durch Nietzsche vermittelten Form.)

§ 3. Der Ansatz des Systems.

Heideggers Buch stellt sich das Problem: Was ist „Sein"? Zu seiner Lösung ist es im bisher veröffentlichten Teile noch gar nicht gekommen. Statt dessen aber zu einer Metaphysik des Menschen. Denn der Mensch selbst ist es, der diese Frage stellt, er ist es, der auch schon vor jeder philosophisch thematischen Fragestellung ein natürliches Seinsverständnis hat, so daß die philosophische Beantwortung dieser Frage nichts anderes zu tun hat, als dieses vorphilosophische natürliche Seinsverständnis ausdrücklich thematisch in den Blick zu bekommen und zu interpretieren. Und der Mensch ist es schließlich, der selbst ein „Sein" ist. Also scheint nichts selbstverständlicher, als den Weg zur Lösung der Frage: Was ist „Sein"? über Analysen des menschlichen Seins und Seinsverständnisses zu nehmen, d. i. von ihm als einem in allererster Linie zu Befragenden auszugehen.

Schon diese „Selbstverständlichkeit" ist nur scheinbar, ist dogmatisch. Sie setzt voraus, daß Identität des Fragenden, des Befragten und des Gefragten eine besondere Selbstgewißheit der Antwort bedinge. Ja, sie setzt in versteckter Form voraus, daß Erkenntnis irgendwie in einer Identität des Erkennenden und Erkannten gründe. Was scheint selbstverständlicher, als daß der Mensch deshalb am besten erkennen müsse, was „Sein" sei, weil er doch selbst schon eben „Sein" ist? Aber man bedenke: Wäre der Mensch nicht schon ein erkenntnisfähiges Wesen, sondern ein erkenntnisunfähiger mit sich selbst identischer Stein, dann würde diese Identität allein eine Erkenntnis nicht im mindesten fördern. Ist aber Erkenntnis etwas absolut anderes als Identität, dann ist nicht einzusehen, warum fremdes Sein nicht ganz ebensogut und ganz ebensogewiß erkannt werden soll wie das Sein des Erkennenden selbst. Also: nur auf Grund einer gewissen Vormeinung über das Wesen der Erkenntnis, nämlich als notwendig gründend in oder als identisch mit einer gewissen Relation — nämlich Identität oder Immanenz = in sich selbst verbleiben des Erkennenden und Erkannten* — scheint Heideggers Weg, zur Lösung des Seinsproblems bei einer Analyse des menschlichen Seins anzusetzen, plausibel. Ist aber Erkenntnis ihrem Wesen nach apriori transzendent, dann ist nicht einzusehen, warum der Gang der Untersuchung nicht ganz anderswo ansetzen soll, nämlich dort, wo eine immanente und evidente Logik des Seinsproblems selbst ihren Ansatz fordert. Dies war auch der Weg der traditionellen Ontologie, und nur die kritizistische Verbiegung der philosophischen Problematik — die Vorordnung der Erkenntnisfrage vor die Seinsfrage aus einer vorgefaßten und grundfalschen Meinung über das Wesen der Erkenntnis heraus — hat den Boden bereitet, auf dem auch noch Heideggers Methode, trotz aller ausdrücklichen Gegenversicherung, möglich ist. Denn daß Heidegger dem Terminus „Erkenntnis" nur einen sehr speziellen Modus des Erkennens vindiziert und den umfänglicheren, eigentlichen Sinn von Erkennen als eine wesentliche Seinsart des Menschen unter dem Terminus „Erschlossenheit des Daseins" in sein System

* Daß Heidegger ausdrücklich sich solcher erkenntnistheoretischer Vormeinung nicht anschließt, ist kein Einwand dagegen, daß sie in Wahrheit doch, ihm selbst nur zu unbewußt, selbstverständliche Voraussetzung ist!

Digitized by Google

einläßt, verträgt sich sehr gut mit der Vormeinung über das Wesen der eigentlichen Erkenntnis = „Erschlossenheit" als einer Art durch Kontinuität vermittelter Identität des Erkennenden und Erkannten.

Freilich: Nur „in versteckter Form" liegt Heideggers Ansatzbegründung eine vorgefaßte Meinung über Erkenntnis zu Grunde. Denn er stützt sich ausdrücklich nicht auf jene Identität, sondern auf das natürliche Seinsverständnis des Menschen, dessen bloßer Interpretation seine Analysen dienen sollen. Aber diese Interpretation selbst ist ihm nur möglich auf Grund der Identität des interpretierenden Forschers mit dem zu interpretierenden Menschen. Daß die direkte Interpretation etwa eines hypothetisch angenommenen tierischen Seinsverständnisses möglich sei, würde er strikte ablehnen, weil der interpretierende Mensch eben kein Tier ist.

Also die Tatsache, daß der Mensch es ist, der das Seinsproblem stellt, begründet den Ansatz des Seinsproblems bei einer Analyse des Seins und Seinsverständnisses des Menschen nur unter einer ganz bestimmten, für Heidegger allzu selbstverständlichen Voraussetzung: daß nämlich Erkenntnis im allgemeinsten, eigentlichsten (bei Heidegger auch das praktische und emotionale Verhalten in sich begreifenden) Sinne der „Erschlossenheit" (= Aufgeschlossenheit) nicht ein apriori transzendentes und direktes, aller Kontinuitätsvermittlung entratendes Erfassen eines Seienden, — gleichgiltig, ob seiner selbst oder eines Fremden — ist und daß diese Erfassenstranszendenz nicht das irreduzible absolut elementare Wesen der Erkenntnis ausmacht.

Der zweite entscheidende Ansatzpunkt von Heideggers Philosophie ist dieser: Er gibt dem eigentlich ontologischen und dem nur erkenntnistheoretischen Sinn der Frage: „Was ist Sein?" einen einheitlichen Sinn. Die ontologische Seinsfrage fragt nach einem metaphysischen Grund und Ursinn aller als in erkenntnistheoretischer Hinsicht schon als objektiv „gegeben" oder „vorhanden" seiend angesetzter Gegenstände. Sie sucht das Beharrende im Flusse des Werdens, das Identische im Flusse der Veränderungen, das Eine und Gleiche in der Vielheit und Verschiedenheit. Sie sucht den substantiellen Träger im Unterschiede zu den von ihm getragenen Eigenschaften und Funktionen. Und sie sucht endlich und vor allem jenes Prinzip, das aus irreal aber gleichwohl als objektiv seiend angesetzter Soseinsbestimmtheit (Wesen) ein Reales macht. Die erkenntnistheoretische Seinsfrage stellt aber Sein im Sinne gegenständlicher Objektivität in Frage. Sie fragt: Wie konstituiert sich Sein für ein Bewußtsein, wie konstituiert sich das Phänomen „Gegenständlichkeit" innerhalb einer phänomenologisch — angeblich — allein aufweisbaren linearen Kontinuität?

In der Orientiertheit der rein ontologisch gestellten Seinsfrage wurde seit je unterschieden das Seiende, das Sein „hat", vom Sein selbst. Und die rein ontologischen Problemlösungen unterlagen ziemlich alle dem Fehlgriff, „das Sein" letztlich zu identifizieren mit einem spezifischen Seienden, das laut System für ein unableitbar Letztes, „Absolutes" ausgegeben wurde, und auf das alle übrigen Seienden als bloße Derivate, Konstitute oder Produkte „zurückgeführt" wurden. Heidegger, im Schlusse des sehr berechtigten Kampfes gegen dieses ganz unlogische Beginnen, fällt ins entgegengesetzte Extrem: Unter dem Einfluß der Bergsonschen und Diltheyschen Auflösung aller statischen Festigkeit in einen dynamischen Fluß, löst er alles Seiende auf in besondere Seinsweisen. Es gibt nicht hie seiendes Was oder Wesen, dort das Sein selbst, das jenem Seienden eignet. Sondern: Das Sein selbst ist das Was, ist das Wesen, ist Seiendes. Das Sein und seine spezifische Weise, bald so, bald anders seiend, ist das Seiende selbst. Jedes seiende Was müsse interpretiert werden als besondere Weise einer puren Seinsfluktuation. Es ist leicht ersichtlich, daß damit

Digitized by Google

die traditionelle ontologische Seinsproblematik jeden Sinn verloren hat. Denn sie war ja nur möglich auf Grund der Unterscheidung der „materialen" Mannigfaltigkeit der spezifischen Seienden von einem „formalen" Sein als gegen alle Spezifizität des Seienden gleichgültigste, stets als identische aus allem spezifisch Seienden heraus abstrahierbare letzte Allgemeinheit. Nun aber ist die materiale Spezifität ins Sein unablösbar hineinbezogen: als seine — des Seins selbst — spezifische Weise zu sein. Ein „Sein", das nicht schon seinem ureigensten Sinn nach je ein spezifisches Seiendes wäre, ist eine absolut leere Abstraktion.

Damit nicht genug: So allgemein die traditionelle Ontologie auch das „allgemeinste" Sein zu fassen glaubte — sie faßte es nicht weit genug, nämlich nicht so weit, daß es als Sein allen Seienden möglich wäre. Sie war ausschließlich an einem spezifischen Seienden orientiert: am beharrenden Körperding, dem allein so etwas wie „Sein" im Sinne von statischer Gegebenheit = „Vorhandenheit" (s. unten!) zu entnehmen wäre. Man hat „Sein" mit Vorhandenheit identifiziert und eben damit auch noch den vermeintlich allgemeinsten, angeblich rein formalen Sinn des ontologischen „Sein" festgelegt auf das ontologische Sein eines spezifisch Seienden: eben des Körperdings. In diesem sehr speziellen Sinne von „Vorhandenheit" also auch das „Sein" alles nicht Körperdinglichen interpretierend, hat man nicht nur den adäquaten Ansatz einer angestrebten wirklich rein „formalen" Ontologie völlig verfehlt, sondern auch die Analyse aller in materialer Hinsicht nicht körperdinglichen Wesensgebiete von allem Anfang an in falsche Bahnen gezwängt.

Da nun ein anderer Sinn des „formalen" Seins als der von „Vorhandenheit" völlig außer Sicht der traditionellen Ontologie auch in ihrer klassischen Vollendung liegt, wäre die traditionelle Ontologie auch dann noch verfehlt, wenn eine Abstraktion eines reinen Seins vom spezifisch Seienden möglich, wenn seiendes Was nicht apriori nur eine spezifische Weise des Seins wäre. Denn „Sein" im Sinne von Vorhandenheit ist es sicher nicht, was in verschiedenen Modifikationen seiner selbst als seiendes Wesen angesprochen werden kann.

Aus solchen Voraussetzungen folgt nun aber auch für die erkenntnistheoretische Stellung des Seinsproblems, daß es falsch wäre, das erkenntnistheoretische Sein einem Gegenständlichsein im Sinne von Gegebenheit = Vorhandenheit gleichzusetzen, daß es falsch wäre, das erkenntnistheoretische „Sein" als Konstitution eines rein formalen Gegenständlichkeitscharakters zu interpretieren. Denn solche Interpretation supponiert erstens einmal — stillschweigend! — dem die Gegenständlichkeit konstituierenden Bewußtsein selbst, dessen „Sein" als letzter Urgegebenheit es immer schon voraussetzen muß, ein vorerkenntnistheoretisches („dogmatisches", vorkritisches) Sein im Sinne von „Vorhandenheit". Gerade mit dem „Bewußtsein" ist aber aller Dingcharakter, alles statische Sein und alles „Gegebensein" am unverträglichsten. Ferner schanzt solche Interpretation apriori allem, was sich an „Gegenständen" für das Bewußtsein konstituieren können soll, — indirekt und implizite — den Dinglichkeitscharakter zu. Und schließlich — und das ist das Entscheidendste — interpretiert man Sein = Gegenständlichkeit im Sinne rein formaler Struktur bei absoluter Inhaltslosigkeit als stets Identisches, das sich auf Grund der verschiedensten Materien von Seienden konstituieren können soll. Jedes Seiende ist aber nur eine spezifische Weise des Seins, also kann es nicht „vor" seinem Sein das spezifische Seiende (Was) sein, das es ist, und kann sich sein Sein qua „Gegenständlichkeit" = Vorhandenheit nicht erst als bestimmte Ordnung und Synthese von Seiendem „konstituieren". Was sich erkenntnismäßig „konstituiert" oder „naiv" („dogmatisch") ontologisch

Digitized by Google

als „Sein" ist, ist niemals ein qualitätsloses „reines", „formales" Sein, sondern stets nur ein apriori qualitativ determiniertes Sein, ein materiales Sein. Eine Ontologie (eine dogmatische sowohl wie eine erkenntniskritische) in Abstraktion von den materialen Bestimmtheiten spezifischer seiender Wesen ist also falsch, weil es ein solches „reines" oder „formales" Sein gar nicht gibt und weil das, was bisher für ein solches gehalten wurde, die Vorhandenheit, nur „das Sein" eines spezifischen Seienden — des „Dinges" — ist.

So begründet sich die auf den ersten Blick sehr frappierende Tatsache, daß man in Heideggers Buch, trotzdem es sich die Aufgabe einer ontologischen Fundamentaluntersuchung setzt, durchaus konkreten und gehaltlich sehr spezifizierten Analysen begegnet. Vor allem wird so verständlich, daß sich diese Ontologie inhaltlich mehr wie eine metaphysische Anthropologie und Ethik gibt und einem spezifisch Seienden — der Zeit — die Rolle eines Horizontes, innerhalb dessen erst das Verstehen von „Sein" aufleuchten soll, zubilligt.

Bevor auf das Referat der konkreten Analysen, in denen zweifellos der bleibende Wert des Buches liegt, und die den hier vorangeschickten allgemeinen Erörterungen erst die eigentliche Begründung und Illustrierung geben, eingegangen wird, muß gegen diese allgemeinen Erörterungen folgendes eingewandt werden.

Die traditionelle Ontologie versteht „Sein" durchaus nicht im Sinne von Dingvorhandenheit. Sondern sie unterscheidet Sein in zweierlei Sinn. Erstens einmal Sein im Sinne von Unabhängigkeit vom bloßen Vermeintsein = objektiv bestehen — eben das, was Heidegger als „Vorhandenheit" interpretiert. Und zweitens „Sein" im Sinne von konkreter Wirklichkeit, Dasein im Sinne von Daßsein — ein Sein, das in den Umfang des obigen Seins fällt, und das Heidegger gar nicht sieht, resp. mit dem allgemeinen Sein = objektiv bestehen identifiziert.

Was das erste Sein betrifft, so ist es ein Relationsbegriff. Es bedeutet nicht, daß wir, wenn wir von etwas sagen, „es ist", oder „es hat Sein", diesem Etwas das Sein noch als ein Besonderes neben und außer diesem selbst zuschreiben. Sondern es bedeutet dieses Etwas selbst als ein nicht bloß von uns Vermeintes, sondern aus sich und an sich — eben Seiendes! Anders können wir davon — NB.: auch hier! — gar nicht reden. Diese negative Relation zum Meinen involviert durchaus nicht, daß es ein Sein in diesem Sinne nur in Relation zu seinem aktuellen Meinen „gibt", so daß es, gäbe es kein Meinen, auch kein Sein gäbe. Sondern sie besagt nur: Gäbe es kein Meinen, dann bestünde wohl — selbstverständlich! — keinerlei Möglichkeit, irgendeinem Seienden sein Sein zuzusprechen, es als Seiendes zu meinen — gleichwohl aber bestünde jenes Etwas an sich und aus sich selbst, hätte „Sein", wäre selbst.

„Sein" in diesem Sinne ist so durchaus indifferent auf Starrheit, Beharrlichkeit, Statik, Unveränderlichkeit, Dinglichkeit, Räumlichkeit, daß es in vollkommen gleichem Sinne auch von allem Fluß und Veränderlichen, von allem Dynamischen, von allem Werden, von allem Leben und Undinglichen, Unräumlichen ausgesagt werden kann und ausgesagt wird. Es ist das „Sein" und „ist" jeder Aussage, die — implizite — Anspruch auf „Wahrheit" erhebt und Heideggers eigene Aussagen von der ersten bis zur letzten, selbst wenn sie dieses „Sein" leugnen, können seinem Sinne sich nicht entziehen.

„Sein" in diesem Sinn ist in der Tat das Allerselbstverständlichste und wird nur dann „Problem", wenn ein erkenntnistheoretisches Dogma die Möglichkeit bewußtseinstranszendenter Gegenstände in Frage zieht, weil sie das apriori transzendente Wesen des Bewußtseins auf Grund sehr naiver Mißverständnisse antasten zu müssen glaubt.

Digitized by Google

Vor allem muß solches „Sein" dann problematisch werden, wenn man Bewußtsein von seelischen Tatbeständen nicht unterscheidet und nun auf Grund von an sich sehr richtigen Analysen zu der Einsicht gelangt, daß die Gegenstandswelt, von der wir ein Bewußtsein haben und von der wir sagen, sie habe ein „Sein" jenseits unseres Bewußtseins von ihr, sich korrelativ zu seelischem Verhalten entpuppt. Nur auf Grund dieser Identifizierung gelangt auch Heidegger zu dem Resultat, ein bewußtseinstranszendentes Sein im Sinne des Realismus zu leugnen und schiebt dem Sein der traditionellen Ontologie Sein im Sinne von „Vorhandenheit" unter, gibt also dem ontologischen und erkenntnistheoretischen „Sein" einen einheitlichen Sinn, vielmehr: unterschiebt dem ontologischen Sein ein erkenntniskritisches.

„Sein" im allgemeinsten und selbstverständlichsten, und deshalb nicht weiter diskutierbaren Sinne ist auch durchaus indifferent auf Reales und Irreales. Und die gesamte traditionelle Ontologie — von Plato bis vor Kant und nach ihm wieder bei Schelling und Hegel — dreht sich einzig und allein um das Problem, zu verstehen, wie innerhalb einer Seinssphäre, die auch den objektiven Bestand irrealer Wesen in sich begreift, Tatsache und Konstitution des realen und nur in diesem Sinne „substantiellen" und „substrathaften" Seins möglich ist. Um das zu verstehen, ist es allerdings nötig, die Philosophie der Gegenwart von Grund aus zu reinigen von dem absoluten und unverzeihlich rohen Mißverständnis dessen, was unter „Idee" und ihrer objektiven Existenz zu verstehen ist.

Um es hier mit einem Worte anzudeuten: Die objektive Existenz der „Ideen" (= Wesen, Was, Soseinsbestimmtheit, essentia) erschöpft sich in der völligen Elementarität und Unableitbarkeit ihrer qualitativen Bestimmtheit. Sie „sind", sofern sie bestimmtes Was sind, und insofern ist ihr Sein unabhängig von jeglicher Realisierung in der Konkretion eines realen und tatsächlichen Seins. Problem der traditionellen Ontologie ist aber und war seit je, die Strukturen des Realseins zu begreifen — nicht im Sinne dinglicher Vorhandenheit, auch nicht im Sinne des Seins = vom bloßen Vermeinen ihrer unabhängigen An-sich-Bestehen. Sondern im Sinne einer substrathaften Synthese von an sich auf reale und tatsächliche Vorkommnis durchaus unbezüglichen Qualitäten. Meistens hat man nun aus bestimmten Gründen das Problem dieses Real- und Tatsacheseins identifiziert mit dem Problem des principium individuationis und die „Ideen" ihm als „Universalia" entgegensetzt. Und oft unterlag man auf dem Boden der traditionellen Ontologie der Verführung, das Individuelle als das Reale dem Allgemeinen als Irrealen entgegenzustellen: als schlechthin Seiendes dem schlechthin Nichtseienden. Nie aber geschah dies in der Perspektive einer Auffassung von Sein als starrer beharrlicher oder gar räumlicher Dingvorhandenheit. Ein oszillierendes, stetig im Modus des Werdens begriffenes Sein, Sein als Aktus, als Prozeß ist einer der Grundanschauungen der traditionellen Ontologie auf allen ihren klassischen Höhen, bei Thomas nicht minder als bei Hegel. Es ist ferner nicht richtig, daß dies „Sein" der traditionellen Ontologie, nämlich das substantielle Sein, das Wirklichsein, den Charakter rein formaler Leere hat. Immer mündet hier die Ontologie in Interpretationsversuche der eigentlichen metaphysischen Intuition der Wirklichkeit als solcher, aus welcher Intuition letztlich alles echte Philosophieren entspringt.

Heidegger entgeht vollkommen der durchaus unformale Charakter absoluter „Fülle" des substantiellen (= realen) Seins in der Seinsinterpretation der traditionellen Ontologie. So der ekstatische Charakter der Daseinslebendigkeit bei Hegel (die „Trunkenheit") und der Vollkommenheitscharakter des Daseins bei Thomas, der, alles eher als eine begriffliche Abstraktion,

Digitized by Google

deren radikalstes Gegenteil ist: eben jenes, was den Psalmjubel der Kreatur selbst in verzweifeltester Situation begründet. Und es entgeht ihm dies deshalb, weil er es auch als originäre Erfahrung nicht wahrhaben will, weil er im Grunde aller Wirklichkeit nur die „Last des Daseins" sieht und wertblind ist — so vollkommen wertblind, daß er in allem Ernste „Wert" als „wert zu —", als Modus der Zuhandenheit (s. unten) zu interpretieren vermag. Insbesondere entgeht Heidegger vollständig das adäquat geschaute ästhetische Phänomen als Intuition autochthoner Dingrealität im Akt der Selbstbejahung ihrer eigensten Fülle. Bewußt erfahren ist von ihm nur der spezifisch menschliche, d. i. sittliche Wert.

So ist seinem philosophischen Denken der Weg vorgezeichnet schon bevor er zu philosophieren beginnt: Schlüssel, Anfang und Ende aller Erkenntnis des „Sinnes" von Sein ist der Mensch, dem alles nichtmenschliche Sein in der durchschnittlichen Alltäglichkeit begegnet nur als „zuhandenes Zeug" (z. B. „Werkzeug") — nur um willen menschlichen Daseins. Eine radikalere Ausformung des neuzeitlichen weltverwüstenden, imperialistischen Menschengrößenwahns ist gar nicht möglich. Und diese Einstellung ist der eigentlich letzte Grund, auf dem Heideggers anthropologische Seinsmetaphysik überhaupt möglich wird — und nicht seine theoretischen Begründungen.

§ 4. Die „Welt" des menschlichen Daseins und das „In-der-Welt-Sein".

Die fundamentale Feststellung Heideggers ist, daß nicht erst eine theoretische Wahrnehmung von Welt unser in bestimmter Weise interessiertes (u. a. auch praktisches) Verhalten zu ihr ermöglicht, sondern umgekehrt: alles theoretische Bewußtsein, dem die Welt als von sich aus vorgegebene, als schon vorhandene begegnet, gründet schon in einem die Geschäfte des Alltags besorgenden In-der-Welt-Sein als in einem Verhalten, kraft welchen diese „vorhandene" Welt sich zuallererst konstituiert. Und zwar konstituiert sie sich primär in einem Reichtum und in einer Lebendigkeit, nach deren gewaltsamen Abstrich sie erst als „vorhandene" begegnet.

In konkreten Analysen wird gezeigt: Erstens ist eine pure Fiktion die Annahme einer gesonderten Gegenübergestelltheit von erkennendem Wer („Subjekt") und erkanntem Was („Objekt") als isoliert vorhandener Dinge. Beide stehen vielmehr von Anfang an in einem unmittelbaren Seinskontakt, der in gegenseitiger Beeinflussung und Anpassung Sein und Sosein bedingt. Man denkt dabei an die Probleme der Angepaßtheit an die „Umwelt" in der Biologie. Vor allem aber an die philosophisch sonst nie zur Geltung gekommene Binsenwahrheit, daß praktisches Können, praktischer Umgang mit den Dingen, das praktische „Sichauskennen" und „Sich-auf-etwas-Verstehen" (z. B. auf das Radfahren) allem theoretischen Wissen vorhergeht. Der Handwerker kennt sich in seiner Welt ohne jede theoretische Kenntnis aus. Dieses Sich-praktisch-Auskennen involviert aber, daß ihm diese seine Welt im praktischen Umgang mit ihr auch in ihrem Sein und Sosein adäquat „erschlossen" ist, ohne daß er sie vorerst in theoretischem Sehen kennengelernt hat.

Zweitens ist das erkennende Wer ein solches, das seinem Wesen nach immer schon aus sich heraus, „außer sich", „in der Welt" ist. Denn dieses „In-sein" ist kein räumliches Enthaltensein, sondern als allerursprünglichstes Phänomen sui generis zuallererst ein Problem. Es ist auch nicht die ursprüngliche Transzendenz der „Erkenntnis" als eines schauend bei den Dingen sein (im Sinne dessen, was wir oben als irreduzible und elementare Natur des Bewußtsein habenden „Geistes" angemerkt haben). Es scheint vielmehr der „Erkenntnis" in solchem Sinne insofern entgegengesetzt, als es vielmehr dem

Digitized by Google

„Affekt"phänomen sich nähert: als Geöffnetsein für — qua ein „Mich angehen". (Was „mich nicht angeht" [= was nicht in meine Interessensphäre fällt], ist für mich nicht da!)

Drittens ist dieses In-der-Welt-Sein ein wirkliches Sein. Es ist aber nicht ein „Akt", den ein „Subjekt" bald vollzieht, bald nicht, es ist keine „Eigenschaft" eines Subjekts. Der Mensch ist was und wie und wer er ist immer nur im aktuellen Sichverhalten zur Welt, er ist nie „weltlos". Er ist nicht ein gesondertes Subjekt neben diesem Verhalten. Sondern er ist sein Verhalten zur Welt*. Dieses Sich-zur-Welt-Verhalten ist das Sein des Menschen, und dieses Sein ist sein Wesen, sein Wer. Das erkennende Wer ist also schon vor jeder eigentlichen Erkenntnis (qua Wahrnehmung und Denken) dort, wo es laut Voraussetzung traditioneller Erkenntnistheorie erst kraft dieser Erkenntnis hingelangen sollte. Und diese „eigentliche" Erkenntnis, der ein Sein immer schon als Vorhandensein begegnet, ist nur „defizienter Modus" und eine Interpretation eines ihr vorgängigen unmittelbaren Seins- und Weltverständnisses.

Viertens. Dieses unmittelbare Seins- und Weltverständnis ist jenes Sein des Menschen, in dem ihm alles und jedes (mit Ausnahme der anderen Menschen) als „zuhandenes" begegnet: im lebendigen Umgang mit den Dingen als Gebrauchsdingen, im Besorgen alltäglichster Verrichtungen, im Gehen, Stehen, Liegen auf der „Straße", auf der „Erde", im Wohnen im „Haus", im Essen mit „Bestecken", auf „Tellern", im Herstellen, Reparieren von Werkzeugen, im Lesen von „Büchern", Fahren auf „Wagen", usw. usw. — in alledem wird die Dingwelt ursprünglich entdeckt: nicht als schon vor dieser ihrer spezifischen Verwendbarkeit an sich „vorhandene", deren Eigenschaft diese ihre Verwendbarkeit, Tauglichkeit, Brauchbarkeit wäre. Sondern umgekehrt: diese ihre spezifische Verwendbarkeit konstituiert das substantielle Was als das ursprüngliche An-sich der Gebrauchsgegenstände. Bei diesem Besorgen alltäglichen Lebens im lebendigen Umgang mit den täglichen Dingen täglichen Gebrauches erschließen sich diese als funktionelle Bezüglichkeiten: Ihr Sein ist ihre Verweisung auf das Wozu ihrer Funktion und das Woraus ihres Hergestelltseins und zuletzt — auf das Umwillen des sie Nutzenden, des Menschen, dessen Existenz sie ermöglichen. Und dieser praktischen „Zuhandenheit" ist gleichgeordnet jene emotionale, kraft derer Werte uns begegnen, als „wert zu". Die gesamte „Welt" unseres alltäglichen Daseins erschließt** sich uns ursprünglich als Sinngefüge von lauter „Zuhandenheiten" als stetig über sich hinaus verweisender Bewandtnisbezüge.

Das „Wozu" eines Gebrauchsdinges ist das „als" seines „Sinnes", kraft dessen es eben je ein spezifisches Gebrauchsding ist***. Und in und mit dieser „Als-struktur" begegnet es uns als „vorhandenes Ding" in der Wahrnehmung, die nie ein starres Anglotzen ist, sondern immer schon in sich artikuliertes Verstehen von — als. Nur steht etwas als Dingvorhandenheit nur dann vor uns, wenn ihm die stetige Verweisungsbezüglichkeit abgeschnitten ist: statt im lebendigen Sein, das eben kein bloßes Anschauen der „Welt" ist, sondern ein wirkliches in ihr Leben des ganzen — fühlenden, wollenden, handelnden Menschen — statt in dieser Lebendigkeit durch die

---

* Daher die entscheidende terminologische Festsetzung: Mensch = „Dasein", und nicht: Daseiendes, oder Etwas, das Dasein hat!

** „Erschließen" hat als Terminus bei Heidegger nichts mit logischem Schlusse zu tun, sondern bedeutet ein ursprüngliches Sichtbarwerden.

*** So ist z. B. der Stuhl „Stuhl" als „Etwas zum darauf Sitzen", das Buch ist „Buch" als „Etwas zum Lesen", das Haus ist „Haus" als „Etwas zum darin Wohnen".

Digitized by Google

stetige Kette der Verweisungsbezüge hindurch zu leben, erstarrt das Dasein, stutzt, merkt auf, verweilt bei einzelnen Verweisungsbezügen. Die einheitliche Seinskontinuität, die den Menschen unmittelbar mit seiner Welt in Eins hält, bricht ab, zerfällt, atomisiert sich: der dynamische nirgends (außer beim Umwillen des Menschen) absetzende Zuhandenheitscharakter*, der das ursprünglichste Ansich der Gebrauchsgegenstände konstituiert, wandelt sich in statische, abrupt in sich gesonderte Dingvorhandenheit. (Diese Interpretation ist die exakte Übersetzung Bergsonscher Gedankengänge aus der Sphäre vager Konstruktion in die Sphäre wirklicher Erfahrung.)

Besonders wichtig ist, sich darüber klar zu werden, daß sich im lebendigen Umgang mit den Dingen als „Zuhandenheiten" erstmalig überhaupt ihr Sein und ihr Erkennen konstituiert. Nicht erst ein theoretisches Wissen oder Erinnern von der Tauglichkeit der Dinge bedingt den richtigen Umgang. Sondern in der „Praxis" (und entsprechend auch im emotionalen Verhalten) konstituiert sich das eigentliche Was und Sein, das die Dinge auch für unsere bloße Wahrnehmung als anscheinend autochthon uns gegenüberstehende Vorhandenheiten haben. Und es konstituiert sich in Eins damit schon ein Verstehen, eine adäquate Erkenntnis ihrer als solcher Zuhandenheiten. Ein „reiner Geist", der niemals auf einer Straße gegangen oder gestanden, der niemals auf einem Stuhl gesessen, der niemals ein Buch gelesen, der niemals in eiem Wagen gefahren ist, würde auch beim schärfsten Hinsehen niemals so etwas wie „Straße", „Stuhl", „Buch", „Wagen" entdecken! Das substantielle Sein der Dinge unserer Welt ist also korrelativ auf die alltäglichen Besorgungen der Menschen. Und entsprechend ist auch der spezifische Wertcharakter der Dinge nicht eine vorhandenen Dingen als Wertträgern übergestülpte Haut, sondern umgekehrt ihr substantielles Sein: korrelativ zu unserem fühlenden, strebenden, wollenden Verhalten.

Ist diese „Welt" nicht „subjektiv"? Dieser Terminus hat in Heideggers Gedankengang keinen Sinn. Denn der Mensch und seine Welt bilden ja eine Seinskontinutät, innerhalb derer sie sich in ihrem Sein und Sosein gegenseitig bedingen. Die prinzipielle Voraussetzung der Disjunktion Subjektivismus — oder Objektivismus — nämlich der Ausgang von einer phänomenalen Gespaltenheit in Subjekt und Welt — fehlt, wird als pure Fiktion gekennzeichnet.

Im übrigen müßte auch jene „Welt" als „subjektiv" bezeichnet werden, welche die traditionelle Wissenschaft als „objektiv" hinstellt: jene Welt der Naturwissenschaft, welche den Dingen ihren Zuhandenheits- und Wertcharakter abzieht. Was übrig bleibt — Welt als Vorhandenheit — überspringt nicht nur ihren ursprünglichen konstitutionellen Seinscharakter als Zuhandenheit. Sondern — als mathematisch-physikalische „Natur" interpretiert, setzt diese „Welt" nur eine andere wiederum sehr „subjektive" Sinngebung voraus: technisch bewältigbare „Natur" neuzeitlich europäischen Menschendaseins!

Fünftens. Alles ist „Zuhandenes" und „Vorhandenes" — außer dem Menschen selbst, dem Welt als „zuhandene" oder „vorhandene" begegenet. Der Mensch ist das „Umwillen" aller Zuhandenheiten. Das heißt: Die Gesamtheit aller Verweisungsbezüge der „Welt", ihre gesamte Bedeutsamkeit, das gesamte Sinngefüge der stetig sich transzendierenden „Wozu" kommt im Umwillen der menschlichen Existenz zur Ruhe. Alles ist als verwendbar und wert zu — letztlich nur „umwillen" des Menschen da, dem es in seinem Sein in der Welt nur um sein Sein selbst geht. Der Mensch selbst ist kein Ge-

* Z. B.: Der Hammer ist zum Hämmern — des Brettes. Das Brett zum Zusammenhalten — des Hauses. Das Haus ist zum Wohnen, d. i. zur Unterkunft — des Menschen.

Digitized by Google

brauchsding, sondern ist der die Welt Gebrauchende. Aber der Mensch, resp. sein spezifischer Wille bedingt selbst primär und vorgängig das gesamte Sinngefüge der Zuhandenheiten. Je nachdem was der Mensch in und von der Welt will, kann ihn nur dies oder jenes als brauchbar für seine Zwecke ansprechen. Vorläufig und sehr roh exemplifiziert: ein Bauer „braucht" eine andere „Welt" als ein Kaufmann, ein Dichter braucht eine andere Welt als der „Praktiker". Jeder lebt in einer Welt, die er und zu der er sich schon vorgängig „entworfen" hat. (Was die Voraussetzung impliziert, daß er nicht wie ein Tier so lebt, wie er eben muß, sondern wie er will — sei es auch nur, daß er nur das auch will, was er kraft geschichtlicher Situation und „Anlage" muß!) Das Sinngefüge einer „Welt", in der einer lebt, ist ja letztlich „festgemacht" in dem und primär bestimmt durch das, was ein Mensch in und von seinem Dasein will. Je nachdem begegnen einem andere Zuhandenheiten: Wiederum in vorläufiger und roher Exemplifizierung: dem Bauer ist der Wald „Gehölz", dem Förster ist der Wald „Forst", dem Jäger „Jagdgebiet" oder „Jagdgehege", dem Wanderer in der Sonnenhitze „kühler Waldschatten", dem Verfolgten „Unterschlupf", dem Dichter „Waldesweben, Harzduft" u. dgl. dem Maler „ein Stück Landschaft".

Damit ist aber die „Welt", in der der Mensch lebt, als etwas erkannt, was im Wesen des in ihr lebenden Menschen selbst gründet. Sie ist ein konstitutionelles Moment des menschlichen Daseins.

Sechstens. „Raum" ist nicht etwas, worin Welt und Mensch vorhanden wären. Sondern „Raum" konstituiert sich als die Art und Weise, in der der Mensch in seinen Besorgungen, ohne hinzusehen, Zuhandenes an seinem „Platze" entdeckt, d. h. dort, wo es hingehört, um eben „zuhanden" zu sein. Raum ist ursprünglich „Entfernung" (transitives Verbum!) der Distanz des zu Besorgenden (es ist noch „entfernt" und wird „genähert") und „Ausrichtung" des Besorgten (es ist schon „ausgerichtet"). Das menschliche Dasein selbst als „In-der-Welt-Sein" ist räumlich; d. h.: es ist in der Weise ein „In-der-Welt-Sein", daß es aus seinem Hier (Hier! = Ich, etwa als Antwort beim Anruf) in sein Da (= „voilà!") kommt. Wird Menschsein von Heidegger terminologisch mit „Da-sein" identifiziert, so soll damit u. a. zum Ausdruck gebracht werden, daß der Mensch ein Sein ist, das seinem Wesen nach so etwas wie ein unthematisches Bewußtsein von etwas hat, nämlich eine Durchsichtigkeit, Gelichtetheit, „Erschlossenheit", die einem lebendigen Sichverhalten oder Tun entspricht; also nicht identisch mit einem geistigen Schauen eines vorhandenen Gegenstandes, sondern ein stetiges Aus-sich-heraus-Treten, Um-sich- und Aus-sich-heraus-Greifen und Hingelangen, ein Öffnen, Aufschließen als lebendige Verhaltungsweise, die das lebendige Sein des Menschen in seinen alltäglichen Besorgungen (und nicht etwa erst in einem theoretischen Schauen) ist. — Konsequenzen von Heideggers Behauptungen: Die praktische Raumüberwindung gründet nicht in einem schon vorgegebenen Raum, sondern umgekehrt konstituiert sich Raum erst in der spezifischen Weise dieser Raumüberwindung. Der Raum, „in" dem wir heute (Flugzeug, Radio!) leben, ist ein anderer als der im Zeitalter der Postkutsche, weil das Kommen aus dem Hier des Daseins in sein „Da" ein anderes ist. Der „Raum" zwischen Berlin und Newyork ist so groß wie die „Entfernung". Ist die Entfernung per Radio gleich 0, so ist der Raum „aufgehoben". Einen Raum „objektiv an sich" gibt es ebensowenig wie Raum als bloße „Anschauungsform". Sondern Raum konstituiert sich in der „Weltlichkeit" des Daseins, d. h. in der stetigen Verweisungstranszendenz der Zuhandenheiten, in denen der Mensch, seinen alltäglichen Besorgungen nachgehend, lebt: als stetig aus seinem Hier in sein Da kommend. „Subjektivistische" Rauminterpretation kann man aber auch dies nicht ohne weiteres nennen,

Digitized by Google

da ja eine seiende Seinskontinuität, Seinskorrelation, Seinstranszendenz zwischen dem Wer und der Welt des menschlichen Daseins angenommen wird. „Ich" und meine „Welt" sind gleichursprüngliche, sich gegenseitig bedingende Momente eines sie umfassenden Seins — eben des „Daseins". Und Räumlichkeit ist als Konstitution des „In-der-Welt-seins" die Art und Weise, wie das „Ich" zu seinem „Gegenstand" kommt.

§ 5. Kritik.

Naturgemäß muß sich das Referat nur auf das Allerwesentlichste beschränken, unterschlägt also den konkreten Reichtum der sehr treffsicheren Analysen. Nur soviel sei gesagt: Hier ist ein langjähriges Desiderat der Philosophie erfüllt: die Aufhellung dessen, was jenem sehr späten Erkenntnisstadium vorhergeht, bei dem bisher die Erkenntnistheorie ansetzen mußte, wollte sie sich nicht in willkürliche, weil unkontrollierbare Konstruktionen fingierter Bewußtseinsgenesis und physiologischer, biologischer oder pragmatischer Bewußtseinsmetaphysik einlassen.

Und dennoch muß ein radikaler Einwand erhoben werden: So reich und richtig auch die Analysen der Welt, in der wir wirklich leben, so wahr gesehen auch ihr Fluß und ihre Korrelation zu einem nicht überweltlichen bloßen Schauen, sondern zu einem praktischen und emotionalen Dasein des Menschen, so richtig auch die Seinsunmittelbarkeit, die Nichtgesondertheit von „Ich" und „Welt", so richtig auch ihre Nichteinandergegenübergestelltheit, sondern lineare Kontinuität: falsch ist die theoretische Voraussetzung und Konklusion dieser phänomenologischen Aufweisungen: daß nämlich, was seit je als natürlicher Sinn von „Erkenntnis" und „Sein" galt, nur „defizienter Modus" eines praktischen und emotionalen Vollseins des Menschen wäre. Heidegger zitiert Kants Ausspruch, daß es ein Skandal der Philosophie wäre, die realistische Erkenntnis- und Seinsinterpretation nicht beweisen zu können. Aber Heidegger entgeht so wenig wie Kant selbst diesem „skandalösen" Unvermögen. Und zwar aus gleichem Grunde: Er hat den scharfen Blick für die Bedingtheit des Erkenntnisgegenstandes durch die „Subjektivität", nämlich durch Interesse, Praxis, Wille, Gefühl, und durch die Aktkonstitution überhaupt, die er — und das ist der fundamentale Irrtum — mit Bewußtsein („Erschlossenheit", „Gelichtetheit", „Durchsichtigkeit") und elementarer („vorthematischer", „unausdrücklicher") Erkenntnis identifiziert.

Die Gegenthese, die alle Errungenschaften Heideggerscher Analysen unangetastet läßt, muß lauten: „Bewußtsein" und „Intentionalität" (d. i. die ganze Fülle seelischen Verhaltens) sind, wenn auch in concreto ungeschieden, so doch ihrem Wesen, ihrem Was, ihrer Bestimmtheit nach toto genere verschieden. Die ganze Fülle der Intentionalität, in Korrelation zu der allein die spezifische Gegenständlichkeit sich aufbaut (Noese in Korrelation zu ihrem spezifischen Noema), gehört mit zu jenem objektiven Sein, das der qua Bewußtseinsnatur wesenhaft nur rein schauende Geist (vom Seelischen, d. i. vom Intentionalen nicht geschieden, wohl aber verschieden) sich „gegenüber" hat. Das erkennende Wer ist weltlos, ist überweltlich. Denn es hat im Seelischen nur seinen „Standpunkt" und nicht die Konstitution seines Seins. Und es erkennt demgemäß „Welt" perspektivisch auf diesen „Standpunkt" — und diesen Standpunkt selbst — das Seelische — erkennt es mit. Damit entfällt jede Nötigung zur gewaltsamen Destruktion des natürlichen Sinnes von Sein (s. oben) und Erkenntnis. (Vgl. dazu meine Andeutungen über „Perspektivismus" in „Die neue Problemlage der Erkenntnistheorie" im demnächst erscheinenden Heft der „Deutschen Vierteljahrsschrift für Geistesgeschichte und Literaturwissenschaft".)

Ferner verflüchtigt sich für Heideggers Analyse alltäglich-durchschnitt-

Digitized by Google

lichen Daseins jede autochthone Eigendignität außermenschlichen Seins gegen die eigene — nicht subjektivistische, sondern korrelativistische — Intention restlos zu einer Zuhandenheit für den Menschen. In Wahrheit lebt aber der Mensch, auch wenn er noch so sehr in alltäglichen Besorgungen aufgeht, nie in einer Welt purer Zuhandenheiten. Vielmehr durch allen Zuhandenheitscharakter scheint die feste Eigendignität allen Fremdseins stets hindurch. Heidegger hat den ursprünglichsten und eigentlichsten Begriff des „Phänomens" und der „Erscheinung" verfehlt. Beide bedeuten Transparenz. So durchdringt der Blick des Menschen auch in seinen Alltagssorgen und Alltagsbesorgungen stets die menschbezügliche praktische und emotionale Interessenschicht — nur hält er sich gerade bei dem durchscheinenden Eigenwesen nicht auf. Gewöhnlich erst, wenn ein Bauer länger den Aufenthalt in Acker, Weide und Wald entbehren muß, leuchtet ihm immer klarer das Bewußtsein ihrer als „Landschaft" auf: Schönheit ihrer als purer Eigenrealität, die er eigentlich immer schon hinter allen Zuhandenheiten gesehn, aber „nicht weiter bemerkt" hat, dämmert ihm auf: in der sehnsüchtigen Erinnerung. Überhaupt läßt sich Heideggers Auflösung der Welt in Zuhandenheiten durch gründliche ästhetische Analysen widerlegen. Dabei muß man natürlich nur wirklich konkrete Analysen treiben, muß sich also vor allem der völligen Verfehltheit aller psychologischen Analysen des Schönheitsphänomens bewußt geworden sein (was für Heidegger zweifellos nicht zutreffen kann). Und man muß ferner sich emanzipieren von jenen völlig verfehlten Begriffsunterscheidungen von „Wertträger" und „Wert", — einer Erfindung metaphysikloser Oberflächenphilosophie — die auch Heidegger selbstverständlich ablehnt — aber nur, um an Stelle des „Trägers" die Zuhandenheit zu setzen. Was nur möglich ist mangels Unterscheidung von wirklichem Wert (= Selbstwert) und „Mittelwert" (= wert zu, nützlich für, brauchbar, verwendbar für und dergl.). Die Schönheit eines Dinges ist seine eigene substantielle Wirklichkeit als Jasagen seiner selbst und nicht die Projektion oder Einfühlung unseres eigenen Lustgefühles und dergl. in ihn, auch nicht eine ihm anhängende Form. Wir sehen das Dasein, die Wirklichkeit eines Dinges und seinen substantiellen Wert — seine Schönheit — als ein und dasselbe nur, wenn wir schauend die Schicht aller Interessenperspektiven und damit aller Zuhandenheiten durchbrechen. Die Tatsache der Kunst beweist, daß wir das können. Die Interessenperspektive, wie jede Perspektive überhaupt, kann aber auch als „Erscheinung" der dinglichen Substanz mit geschaut werden. Und gehört mit zur objektiven Realität des Dinges. Das Ding selbst erscheint in und mit seinen Erscheinungen. Es selbst ist objektiv und in der Fülle seiner Realität auf jenem Standpunkte da, von wo aus es — kraft dieses Standpunktes — so erscheinen muß, wie es erscheint. Hier harren Probleme der Sicht und Lösung, die Heidegger auf Grund seiner Voraussetzungen gar nicht sehen kann.

Die Nichtunterscheidung von „Intentionalität" (seelisches Verhalten zu) und „Bewußtsein" zwingt nicht nur zu einer gewaltsamen Verbiegung des natürlichen Sinnes von „Erkenntnis" (Erfassen eines an sich Seienden) und „Sein" (= Unabhängigkeit vom bloßen Gemeintsein und vom Bewußtsein) in einen korrelativen Seinskontakt zwischen erkennendem Wer und erkanntem Was. Sondern sie zwingt auf der anderen Seite auch dazu, dem seelischen „Verhalten zu" — der puren Intentionalität — eine „Sicht", ein „Verstehen", ein „Erschließen" zuzuschreiben, also eine Blickfähigkeit, die allem praktischen, fühlenden, wollenden, ja selbst dem denkend meinenden Verhalten an und für sich völlig fehlt. Eine getreue phänomenologische Analyse kommt über die Konstatierung absoluter Blindheit purer Intentionalität nicht hinweg. Und es ist einer der Grundwidersprüche Husserlscher Analysen, in

Digitized by Google

deren Gefolgschaft sich Heidegger hier befindet, daß sie einerseits Intentionalität als „Blick auf" charakterisieren, andererseits leugnen. Vergl. „Ideen zu einer reinen Phänomenologie usw." im Jahrbuch für Phil. und phänom. Forschung I, Halle 1913, S. 65 f.: „Dieser Ichblick auf etwas ist, je nach dem Akte, in der Wahrnehmung, „wahrnehmender", in der Fiktion „fingierender", im Gefallen „gefallender", im Wollen „wollender" Blick — auf" usw. Einige Zeilen später aber: „Im Akte des Wertens aber sind wir dem Werte, im Akte der Freude dem Erfreulichen, im Akte der Liebe dem Geliebten, im Handeln der Handlung zugewendet, ohne all das zu erfassen. Das intentionale Objekt, das Werte, Erfreuliche, Geliebte, Erhoffte als solches, die Handlung als Handlung wird vielmehr erst in einer eigenen ‚vergegenständlichenden' Wendung zum erfaßten Gegenstand." Entsprechend wird auch „Erfassen" bald mit „Auf-etwas-Achten", „es bemerken", „herausfassen" aus dem Stoff des aktuell Bewußten identifiziert, bald mit „vergegenständlichender Wendung".

Zweifellos aber ist ein „Blick auf", der das nicht erfaßt, worauf er blickt, überhaupt kein „Blick", sondern Blindheit. Und „Erfassen" ist zweifellos das Sehen eines Gegenstandes — und nicht „vergegenständlichende Wendung". Es ist in der Tat so, daß Husserl nur schlechthin behauptet, Bewußtsein sei ein blickhaftes Meinen, daß aber seine strengen Analysen, die stets nur ein blickloses Meinen zur Aufweisung zu bringen vermögen, seine eigene Grundthese: Bewußtsein sei Intentionalität Lügen strafen. Die ganz große Leistung Husserls ist die, daß er das Wesen der seelischen Intentionalität entdeckt hat. Daß aber diese seelische Intentionalität irgendwie das Phänomen Bewußtsein konstituiere oder gar mit ihm identisch sei, ist ein großer Irrtum.

Die Schwierigkeit, die ihn und Heidegger zu diesem Irrtum verführt, ist aber diese: Zweifellos ist uns „die Welt" schon vor aller „theoretischer" Erfassung in eigentlicher „Wahrnehmung" irgendwie „gegeben". Denn wir verhalten uns praktisch und emotional in durchaus adäquater Weise zu ihr, und zwar nicht, weil eine theoretische Erfahrung dieses immer adäquate Verhalten motivierte. Sondern unmittelbar verhalten wir uns praktisch und emotional „zweckmäßig" zur „Welt", gewissermaßen „instinktiv", vor aller bloßen Wissenserfahrung und besser und sicherer, als wenn bloße Wissenserfahrung unser praktisches und emotionales Verhalten determinierte. Also — so schließt man! — muß uns im praktischen und emotionalen Verhalten, das, wozu wir uns so „verständig", so angemessen, so richtig verhalten, irgendwie richtig, irgendwie entdeckt, irgendwie erschlossen sein.

Dieser Schluß scheint so selbstverständlich, daß der Theoretiker ihn macht, ohne sich bewußt zu werden, daß er hier bloß schließt, und nicht phänomenologisch feststellt!

Dieser Schluß ist aber gar nicht so selbstverständlich wie er es scheint. Vielmehr unterschlägt er jenes sehr entscheidende Problem, das in seiner ganzen metaphysischen Tiefe wohl keinem noch so deutlich sichtbar geworden ist wie Leibniz: Wie ist ein durchaus richtiges Verhalten zur „Welt" möglich für ein durchaus in sich isoliertes, in sich geschlossenes Wesen, also für ein Wesen, das niemals zu dieser „Welt" aus sich heraus gelangen kann:* für ein „Welt"-blindes Ichwesen? Leibniz suchte und fand die Antwort in der

* Man halte sich gegenwärtig, daß wir hier nur von einer wesensmäßigen Immanenz des Seelischen sprechen — nicht von einer Immanenz des Bewußtseins! Ferner: Wird die Seinskontinuität von Ich und Welt der Isoliertheit der fensterlosen Monade entgegengesetzt, so geschieht dies auf Grund einer durchaus unphänomenologischen Vergewaltigung der Einsicht von der Insichgeschlossenheit des individualen Ichwesens. Dieses Aufgeben der Ichisoliertheit ist, wie sich im Verlaufe dieses Referats zeigen wird, nur möglich auf Grund der Aufhebung der Vielheit menschlicher Individualwesen (Geschichte und Gesellschaft als Seinsweisen „des Menschen").

Digitized by Google

absoluten qualitativen Einzigkeit jeder seelischen Substanz — in ihrer Individualität, in ihrem Ichsein.

Wir sind hier weit von jedem Ansatz zu einer Beweisführung entfernt. Nur ein sinnvolles Problem deuten wir hier an: Daß nämlich apriori die Möglichkeit besteht, über eine Metaphysik des Ich hinweg zu einem Verstehen des vorbewußten richtigen seelischen Verhaltens zur Welt zu gelangen — wenn man nämlich seelisches Ich metaphysisch zu begründen sucht als absolute Einzigkeit qua kosmischen Projektionspunkt, der seinem puren Was nach schon ein absolut eindeutiges Verhältnis zum Kosmos in sich begreift. Richtiges Verhalten dieses Ichwesens in absolut blinden „Akten" wäre dann zu interpretieren als naturnotwendig aus diesem Wesen fließendes Verhalten im Sinne einer kosmischen „Sympathie". (Selbstverständlich setzen diese hier naturgemäß in ihrer Flüchtigkeit durchaus beweisunkräftigen Behauptungen anderwärts durchgeführte phänomenologische Analysen voraus.)

Gelangt aber phänomenologische Analyse zu der Feststellung, seelisches Verhalten sei absolut blinde Intentionalität, dann darf sie diese Feststellung nicht konstruktiv umdeuten, sondern muß sie festhalten und das Problem mitsehen, das diese Feststellung aufgibt. Die Sachlage ist aber dann diese: Die seelische Intentionalität als blindes Verhalten zu bestimmt vor allem Bewußtsein (als apriori transzendenter Sicht) die „Einstellung", den „Standpunkt", die „Perspektive", in der dem Bewußtsein „Welt" erscheint. In der puren Intentionalität des vorbewußten Verhaltens ist eine „Welt" nie eigentlich gegeben. Sondern mir ist je in gewisser Weise „zu mute, als ob" dies oder jenes mir gegeben wäre: Ich verhalte mich stets in eindeutig bestimmter Entsprechung zu allem „mich angehenden" Fremdsein. Das an sich gleicherweise überichliche und überweltliche Bewußtsein aber als mein Bewußtsein ist je in der Weise durch diese immanente Zuständlichkeit seelischen Verhaltens determiniert, daß dieses ihm seinen Standpunkt vorgibt und „in" diesem Standpunkte „meine Welt" als transparente Erscheinung der Welt. Die Sache ist also noch komplizierter als Heidegger sie hinstellt. Das „absolute" Sein und Erkennen ist nicht nichts, sondern steht nur hinter den von ihm herausgestellten Korrelationsphänomenen.

Von Heideggers Philosophie des Raums ist nur zu sagen, daß sie ganz und gar nur gewaltsame Konstruktion ist: der Raum wird als leerer Raum unmittelbar wahrgenommen, und zwar als identischer in den verschiedenen spezifischen Sinneszugangsarten. Jede Gestalt, jede Vermessung, jede Entfernung und Ausrichtung in ihm ist in einem an sich seienden Raum fundiert, setzt ihn schon voraus, statt ihn umgekehrt erst zu konstituieren. Dies alles ist in sich so evident, daß nur die durch und durch unphilosophischen Unterschiebungen moderner Mathematik und Physik Heideggers Interpretationen einen Schein von Plausibilität gewähren. Der Kampf gegen diese Interpretation setzt aber die Bekämpfung der Raumphilosophie moderner Mathematik und Physik voraus.

§ 6. Die „Zeitlichkeit" als der eigentliche „Sinn" menschlicher Daseinsexistenz.

Es sei daran erinnert, daß Heidegger das Wer menschlichen Daseins gleich von vornherein nicht als vorhandenes Subjekt ansetzt, das Dasein „hat" und „in" einer gleichfalls vorhandenen Welt ist. Sondern das „Wer" und seine „Welt" sind gleichursprüngliche Weisen des Daseins als In-der-Welt-Seins. Das Wer menschlichen Daseins konstituiert sich also in Korrelation zu seiner Welt als spezifische Weise des In-der-Welt-Seins.

Ferner sei daran erinnert, daß Heideggers Terminus „Dasein" dem

Digitized by Google

„immanenten Bewußtsein" Husserls entspricht. Innerhalb dieses gibt es aber nicht die Vielheit von Ichen als phänomenologisch aufweisbar. Die Individualisierung des seelischen Erlebnisstroms gründet ja nach Husserl nur in der Zuordnung an transzendentale Leibkörperdinge.

Damit ist Heidegger die Möglichkeit gegeben, vom menschlichen Dasein als von einer konkreten Einheit und Einzelheit zu reden, innerhalb derer sich erst die Vielheit und Verschiedenheit von Menschen phänomenal konstituiert. Heideggers „Dasein" bedeutet „den Menschen" als geschichtliches, gesellschaftliches, generelles und individuelles Wesen. Geschichte und Gesellschaft, allgemeines „Man" und individuelles „Ichselbst" sind Seinsmodi des menschlichen Daseins = des Menschen, und zwar nicht als begrifflicher Abstraktheit, sondern als existenter Konkretheit. Es „gibt" für Heidegger nicht die Vielheit von zeitlich hintereinanderfolgenden oder gleichzeitig nebeneinander vorhandenen menschlichen Einzelindividuen, sondern es gibt nur das eine selbtidentische Wesen „der Mensch" = Dasein. Dieses eine konkrete Wesen „menschliches Dasein" ist an sich selbst Geschichte und Gesellschaft, eigentliches Selbst und anonymes Man. Der Mensch = „das Dasein" ist in sich selbst „geschichtlich" und „Mitsein" (mit andern), „Jemeinigkeit" und „Eigentlichkeit", „Uneigentlichkeit" und allgemeines „Man". Diese Momente sind neben anderen die Konstitutionsweisen menschlicher Existenz. (Solche Konstitutionsmomente menschlicher Existenz nennt Heidegger „Existenzialien" und bezeichnet damit die Kategorien einer Ontologie, die Sein nicht als Vorhandenheit, sondern als „Existenz" zu analysieren sucht. Also: Was die „Kategorien" für die alte Ontologie des Seins = Vorhandenheit sind, das sind die „Existenzialien" für Heideggers Ontologie menschlicher „Existenz", deren Sinn es eben erstmalig zu bestimmen gilt. Den Terminus „Kategorie" behält Heidegger für die Konstitutionsmomente nichtmenschlichen Seins bei, denen die alte Ontologie sie auch entnommen hat.)

Das Problem des Heideggerschen Buches in seinem bisher veröffentlichten Teil ist das Sein des menschlichen Daseins. Der Mensch ist nicht vorhanden, sondern er „existiert". Als Sinn dieses Existierens gilt es nun ein Möglichsein, ein Sein können als pure Dynamis zu artikulieren.

Heidegger entdeckt das Problem nicht, sondern er ist davorgestellt als vor ein Problem, das seit Dilthey und Bergson (eigentlich schon seit Kierkegaard) eine ganz besondere Dringlichkeit hat. Denn diese Forscher stießen mit vollem Bewußtsein auf ein Phänomen, das jede Lösungsmöglichkeit innerhalb des Aspekts der traditionellen statischen Ontologie apriori von sich auszuschließen scheint: Zeit, Leben, Bewegung, Tun, geschichtlicher Fluß — sie charakterisieren sich durch das Phänomen der Kontinuität: etwas ist — und ist doch noch nicht und nicht mehr. Etwas ist schon, bevor es ist, es ist, indem es erst wird und schon vergeht. Die alte Ontologie — man denke an das klassische Kapitel der Zeitanalyse im 11. Buch der Augustinischen Konfessionen — ist hier notwendig zum Scheitern verurteilt. Was noch nicht ist, nicht mehr ist, ist, indem es vergeht — wie sollte das überhaupt sein?!

Aus statischen Atomen läßt sich der Fluß des Werdens nie und nimmer verstehen. Entweder man leugnet es — was zu den bekannten eleatischen Unsinnigkeiten führt. Oder man leugnet das statische Sein. Die Philosophie seit Dilthey und Bergson hat sich zu letzterem entschlossen, und die Methode ihrer Argumentation ist die, das extensive Außereinandersein als defizienten Modus eines ursprünglichen eigentlichen intensiven Ineinanderseins zu interpretieren. Heideggers Versuch ist der resoluteste, weit kühner als der sehr zögernde des vorsichtigen, Vergewaltigungen abholden Dilthey, und viel mehr an konkreten

Digitized by Google

psychischen Phänomenen orientiert als die physio-biologische Konstruktion Bergsons. Der Weg Heideggers — vom Zielpunkt aus auf den Ausgangspunkt hin betrachtet — ist dieser: er interpretiert die drei Zeitmodi als Weisen des Sichzusichselbstverhaltens eines zeitlich unextensiven Wesens: Zukunft = auf sich „zukommen", „Gewesenheit" = auf sich zurückkommen, „Gegenwart" = „Gegen-wärtigen". Er versetzt alle geschichtliche Vergangenheit und Bedingtheit des Einzelmenschen in die Immanenz „des" daseienden Menschen, indem er den Menschen nicht seiend auffaßt, weil er vorher erst geboren worden ist, sondern „gebürtig" während, d. i. in seinem Dasein: als Gewesenheit = Wiederholung eigenster Möglichkeiten. Die geschichtliche Vergangenheit ist nicht als Vorhandenheit seiend gewesen und entschwunden, sondern existiert als Möglichkeit des daseienden Menschen in diesem: sie wiederholend, existiert er: der Mensch existiert als gewesener.

Aber auch die Zukunft ist nicht etwas jenseits des existierenden Menschen. Die in der Zukunft stehende Grenze menschlichen Daseins — der Tod — ist nicht etwas, woran das menschliche Dasein zu Ende kommt, sondern der Tod ist ein immanentes Moment des existierenden Daseins: der Mensch ist „Sein zum Tode". Sofern nämlich Tod die immanente Endlichkeit menschlichen Wesens in ihrer äußersten Grenze ist: der äußerste Umfang der Möglichkeiten menschlichen Daseins, d. i. all dessen, was ich sein und werden und erfahren kann. Doch dieser Umfang, diese äußerste Grenze und was „innerhalb" ihrer an Möglichkeiten „besteht", darf nicht als „vorhandenes" mißverstanden werden, sondern als Sein zu diesen äußersten Möglichkeiten: nämlich in einem spezifischen Modus des Sich-zu-sich-selbst-Verhaltens des Daseins: als Entschlossenheit, die jene äußersten Grenzen existierend vorwegnimmt, indem sie „vorlaufend" schon dort ist, wohin das Dasein geht. Diese in den Tod verlaufende Entschlossenheit ist der Modus eigentlicher Existenz. Sofern nämlich das Dasein (= der Mensch), indem es seinen Tod wählt, ebendamit die Totalität seiner eigensten Möglichkeiten in ihrer spezifischen Bestimmtheit = Endlichkeit wählt. Diese „Selbstwahl" ist irgendwie zu verstehen als Seiner-selbst-in seiner-Wurzel-habhaft-Werden, so zwar, daß nichts außerhalb des aktuellen Seins verbleibt, sondern jegliche Vorbestimmtheit übernommen wird in ein freies aktuelles Sichselbstbestimmen. Aber eben diese Vorbestimmtheit meines Daseins, dieses, daß ich der und der in meiner Welt (und nicht ein anderer in einer anderen Welt!) bin und zu sein habe, ist etwas, dessen Grund ich nicht bin: ich bin in dieses Da „geworfen". Diese „Geworfenheit" ist mein geschichtliches Dasein: meine gebürtige Gewesenheit. Indem ich sie aber in der Selbstwahl der „in den Tod vorlaufenden Entschlossenheit" übernehme, werde ich der Grund meiner selbst. Ich entwerfe mich, „d. i. ich bestimme mich als der, der ich schon ohne mein Zutun bin, gewissermaßen so, als schüfe ich erst, als bestimmte ich erst selbst meine Bestimmtheit (= Geworfenheit): ich bin ‚geworfener Entwurf'."

Die letzte Abzweckung dieses Gedankengangs ist nur zu verstehen, wenn man sich gegenwärtig hält, daß alle Begründung sittlicher Freiheit an der Wesensbestimmtheit des wollenden Subjekts scheitert. Mag ich frei sein im Sinne der Spontanität, daß ich selbst — und nicht ein anderes hinter meinem Rücken — der Wollende und Tuende meines Wollens und Tuns bin: was ich auch will und tue, will und tue ich doch letztlich nur als der, „der ich nun einmal schon bin", weil ich der bin, „der ich nun einmal schon bin"! Für die endliche Bestimmtheit meines Selbst wäre ich nur dann verantwortlich, wenn ich mich selbst gewählt hätte. (Und tatsächlich zielte schon Schopenhauer an manchen Stellen auf solche Möglichkeit.) Aber um mich wählen zu können, hätte ich doch schon gewesen sein müssen. Ich hätte aber

Digitized by Google

nur gewesen sein können, — wiederum schon als ein bestimmtes Wer. Damit würde also ein unendliches Regreß postuliert. Nur ein ens essentia indeterminatum wäre also im absoluten Sinne frei.

Demgegenüber setzt nun Heidegger die Bestimmtheit des Daseins (Menschen) nicht als vorhandenes Subjekt an, dessen Ausflüsse und Folgen alles Wollen und Tun des Menschen wäre. Sondern die essentia des Menschen ist sein esse. Er ist nicht irgendwas schon, „bevor" er sich in seinem Dasein irgendwie verhält, sondern er ist nur indem er sich verhält. Er ist sein Selbstverhalten. Er existiert aus dem Grunde seiner Möglichkeiten und nicht auf dem Grunde seiner Vorhandenheit. Seine endliche Bestimmtheit als seine „Geworfenheit" steht nicht vor und außerhalb eines aktuellen Verhaltens, sondern ist eine Möglichkeit seiner selbst, deren er von der Wurzel aus Herr werden kann, indem er im Modus der eigentlichen „Zukünftigkeit" existierend (= entschlossen in seinen Tod als in die Endlichkeit und Bestimmtheit seiner äußersten und ganzen Möglichkeiten vorlaufend) sich aus dem Grunde seiner Geworfenheit selbst entwirft. Also selbst Grund seines Verhaltens wird, als solches Grundsein existiert, statt sich seine endliche Bestimmtheit, seine geschichtliche Geworfenheit und Situation als Motiv seines Verhaltens vorgeben zu lassen.

In diesem Modus eigentlicher „Zukünftigkeit" existierend, existiert das Dasein also schon auch als „Gewesenheit"; zukünftig existierend holt sich das Dasein aus seiner Gewesenheit in die aktuelle Existenz vor: „wiederholt" seine Gewesenheit: wird, was es ist.

In dieser Weise existierend, deckt sich aber gleichsam Zukunft und Gewesenheit. Es ist kein Abstand zwischen ihnen, es ist in dieser zeitlichen Punktualität gleichsam keine Lücke da für eine sie verbindende Gegenwart. Zukünftig-gewesend existierend, existiert Dasein „augenblicklich". Es ist immer schon dort, wohin es geht, es kommt in sein „Da" nicht als in ein aus der Zukunft in die Vergangenheit durch die Gegenwart hindurch erst werdendes, sondern als ein ständig schon im Blick der Zukunft gehaltenes. „Augenblicklichsein" ist nur ein anderer Ausdruck für die extensionslose Konzentriertheit des Ineinanderseins von Zukünftigkeit und Gewesenheit: ich entschließe mich nicht auf Grund einer mir gleichsam „von außen" vorgegebenen Situation zu dem, was im Augenblick not tut, sondern die augenblickliche Situation entspringt meiner eigensten Gewesenheit als in meinen Entschluß schon apriori vorübernommener: sie entspringt meinem geworfenen Entwurf: Ich selbst bin meine Situation, ich selbst bin „augenblicklich auf" die Situation — und nicht trägt mich die Reihe extensiv aufeinanderfolgender Augenblicke von Situation zu Situation, nach der ich mein jeweiliges Verhalten einzurichten habe.

Die Einheit dieser extensionslosen Zeitmodi konstituiert als Weise des sich zu sichselbstverhaltenden Menschendaseins den Sinn seiner „Existenz". Diesen Sinn der „Existenz" nennt Heidegger „Zeitlichkeit". Damit ist gemeint, daß „Zeit" ihrem ursprünglichen Sinne nach nicht etwas ist, „worin" menschliches Dasein im Nacheinander von Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft „vorhanden" ist, also kein kontinuierlicher Fluß von Jetztmomenten menschlicher Seinserstreckung. Sondern: Zeit ist der „Horizont", in dem menschliches Dasein sich selbst als Selbstverhalten eines im vulgären Sinne „zeitlosen" Wesens versteht. Menschliches Dasein ist „Wesen" im verbalen Sinne, wie er ausdrücklich in Worten wie „verwesen", „hinwesen" offenbar wird. Zeitlichkeit ist der Sinn dieses „wesend" existierenden menschlichen Daseins. Menschliches Dasein existiert oder „west" eigentlich und ursprünglich, indem es in oben angedeuteter Weise seinem „Schon-sein" (der Gewesenheit) „vorweg ist" (zukünftig ist) in der instantanen Weise „augenblicklicher" Existenz: Seine Gewesenheit („Geworfenheit") in der augenblick-

Digitized by Google

lichen Existenz wiederholend in den eigenen Entwurf vorholt: Selbst Ursprung ist dessen, als was es fließt. Ursprung und Mündung nicht hinter und vor sich lassend, sondern als Ursprung und Mündung quellend. Der ursprüngliche Sinn der Zeitmodi ist der Richtungssinn menschlichen Selbstverhaltens, als welches menschliches Dasein existiert und in dem es sich selbst gleichursprünglich mit seiner Welt je erschlossen ist.

§ 7. Sorge als existenzielles Sein menschlichen Daseins.

Zeitlichkeit ist der Sinn eigentlicher menschlicher Existenz. Was ist die Existenz selbst, deren „Sinn" Zeitlichkeit ist?

Dasein existiert, indem es ihm (im oben gezeigten Sinne) in seinem Sein um das Sein selbst geht. Es ist nicht vorhanden (auch nicht zuhanden), sondern ist ein Seinkönnen zu jenen Möglichkeiten, aus denen her es selbst „gebürtig" ist. Es geht dem menschlichen Dasein, indem es existiert, darum, zu „werden", was es schon ist.

Könnte man das menschliche Dasein als etwas Vorhandenes ansehen*, dann ließe sich dieses „es geht dem Dasein in seinem Sein um das Sein selbst" interpretieren als „Wille zum Dasein", also als Interesse des schon vorhandenen Daseins, sich in seinem Sein zu erhalten. Heidegger erklärt nun das Sein menschlichen Daseins, d. i. menschliches Existieren, für „Sorge". Man tut gut, dieses als Terminus für Sein oder Existenz so befremdend anmutende Wort vorerst ähnlich zu verstehen wie „Interesse am" oder „Wille zum" Dasein. Die Erinnerung an Schopenhauer ist auch insofern gerechtfertigt, als auch Schopenhauers „Wille zum Dasein" einerseits die reale Existenz begründet, vielmehr selbst ist, andererseits aber gleichfalls als subjektloses Wollen gedacht ist, dessen bloße Funktion die individuelle Substanz ist. Selbst die reflexive Struktur, selbst jene kreisläufige Dynamik (gleichsam das Kopfwerden des Schwanzes, das Habhaftwerden und Selbstentspringen des Ursprungs aus dem Entsprungenen her: Münchhausens Sich-am-Zopfe-in-die-Höhe-Ziehen) findet sich in Schopenhauers Gedankengang. Es ist also fraglich, ob Schopenhauers „Wille zum Dasein" von ihm als Sein im Sinne von „Vorhandenheit" konzipiert ist. Auch er steht jener Fichteschen Grundkonzeption, auf die Heideggers Interpretation menschlicher „Existenz" via Dilthey letztlich zurückgeht, nicht fremd gegenüber.

Trotz des radikalen Unterschiedes zwischen dem, was Heidegger unter „Sorge" und dem, was Schopenhauer unter „Wille zum Dasein" versteht, wird durch eine spürbar wesentliche Ähnlichkeit beider Prinzipien hindurch offenbar, daß auch Heidegger selbst dem von ihm bekämpften Irrtum sich bedenklich nähert: Sein durch ein spezifisches materiales Seiendes zu erklären!

Heideggers Sorge ist keine reine Funktionalität. Von Schopenhauers „Wille zum Dasein" (es ist zu beachten, daß Schopenhauer „Wille" in einem über das seelische Phänomen des Wollens weit hinausgehenden Sinne versteht!) unterscheidet sich Heideggers Sorge radikal durch ihre Erschlossenheit (Gegensatz: Schopenhauers blinder Wille) und dadurch, daß es in ihr nicht um Daseinserhaltung geht, sondern darum, des Daseins selbst habhaft, eigen zu werden: um „Eigentlichkeit". (Daß Schopenhauers „Wille" auch alles untermenschliche Sein in sich begreift, ist infolge des anthropologischen Ausgangs und infolge der anthropomorphen Tendenz seiner Metaphysik kein wesentlicher Unterschied.)

In der Sorge geht es darum, individuell zu werden im etymologischen Sinne von „Eigentlichkeit" (sich zu eigen werden), oder im gleichfalls etymo-

* Diese Erörterung dient nur einer vorbereitenden Klärung, hat also nur provisorische Geltung!

Digitized by Google

logischen Sinne von „Ursprünglichkeit" = Ursprung sein seiner als des Entsprungenen = urspringend sein.

Das spezifisch menschliche „Sein" oder die „Existenz" des Daseins ist also „Sorge" in diesem Sinne, daß es dem menschlichen Dasein in seinem Sein darum geht, es selbst zu sein, d. i. das zu sein, was es „wesenhaft", was es als Wesen ist: Erschlossenheit und Eigentlichkeit oder Ursprünglichkeit. Worum es geht, ist der Sinn der menschlichen Existenz: die „Zeitlichkeit". Das es „geht um" — ist die Existenz selbst. Existenz als konkrete Möglichkeit zu, als konkretes Seinkönnen ist dies: das menschliche Dasein existiert nicht als vorhandenes, sondern als diese Dynamis des „es geht um". Das menschliche Dasein ist nicht ein „Sein", sondern es ist ein „Sein zu". (In komischer Weise müßte man gewissermaßen den verbalen Begriff „Sein" noch einmal verbalisieren: das Sein des Menschen „ist" nicht, sondern es — „seint".)

Man erinnere sich der Analyse des „In-der-Welt-Seins": Der Mensch „ist" als „In-der-Welt-Sein". Er ist aber in seiner Welt, indem er sich auf seine Welt versteht. Er „versteht" sie aber, „erschließt" sie auf Grund einer Vorerschlossenheit ihrer kraft Vordeterminiertheit ihrer durch das „Umwillen" des Menschen. Der Mensch entdeckt seine Welt immer nur im Horizont dessen, was er selbst schon ist. Er ist immer schon in einer „Welt", und doch ist er dieser Welt immer schon „vorweg" als einer, der sie nur auf das hin vorerschlossen hat, was er „in ihr will". Als „In-der-Welt-Sein" existiert der Mensch also als der Welterschließung vorweg seiende Welterschlossenheit. Denn Welt ist stetige Verweisungsganzheit, Bedeutsamkeitszusammenhang (siehe oben!). Das „Umwillen" dessen, wozu der Mensch sich in seinem Dasein entworfen hat, gibt der Welt letztlich ihren „Sinn", ist also (als dasjenige, woraufhin Welt je „da" und „erschlossen" ist oder verstanden wird) der Welt und ihrem Verstehen vorweg.

Menschliches Dasein aber ist „geworfener Entwurf", und zwar geworfen in den Tod als in die äußerste Möglichkeit eigenster Bestimmtheit oder Endlichkeit. Der Mensch ist Sein zum Tode als Sein zu seiner eigensten und umfänglichsten Möglichkeit. Existierend aber ist der Mensch die Freiheit zu dieser Möglichkeit: er kann sie also ergreifen — aber auch verfehlen! In der „Durchschnittlichkeit alltäglichen Daseins" flieht er vor seiner eigensten Möglichkeit in Möglichkeiten, die nicht die seinen sind, sondern die eines anonymen „Man". Und korrelativ dazu flieht er vor seiner Welt, geht sich selbst abhanden in die öffentliche vulgäre „Welt", die im Mitsein mit anderen besorgt wird — in einem Besorgen, bei dem jeder durch jeden vertretbar ist. Die Welt, in der „man" alltags lebt, empfängt ihren „Sinn" nicht von jener äußersten eigensten Möglichkeit meiner selbst her, sondern vom „Man" her, dem jede Endlichkeit, jede Bestimmtheit, jeder bestimmte Tod, jede eigenste und äußerste Möglichkeit fremd ist. In dieser gemeinsamen Welt fühlt er sich zu Hause, ist er heimisch. Aber dieses Verweilen bei dieser öffentlich vorhandenen und zuhandenen Welt und das Aufgehen in den Geschäften dieser alltäglichen Besorgungen verdeckt ihm die Endlichkeit = Bestimmtheit seiner eigensten, unvertretbaren, isoliertesten Möglichkeiten, verdeckt ihm seine eigenste Geworfenheit in seinen eigensten Tod.

Und doch ist ihm diese seine eigenste Geworfenheit erschlossen: In der Stimmung oder „Befindlichkeit" der Angst. In ihr „findet" er sich in seiner faktischen Geworfenheit in den eigensten, unbezüglichen, unvertretbaren Tod. In ihr verliert die „Welt" ihre Heimlichkeit und damit den vertrauten Sinn alltäglichen Daseins. Und mit Verlust dieses „Sinnes" wird diese ganze heimische Welt zu Nichts, und an ihre Stelle tritt die Unheimlichkeit der eigen-

Digitized by Google

sten Welt in ihrer absoluten Isoliertheit, Unvertretbarkeit, Unbezüglichkeit zur Welt der andern: als Möglichkeit eigensten Daseins. Angst ist Angst vor dem In-der-Welt-Sein als Sein zum Tode. Und sie ist zugleich Angst um dieses In-der-Welt-Sein als eigenste, isolierteste Möglichkeit in Abkehr von ihr. Sie ist der negative Modus der Sorge um diese eigenste Möglichkeit, als Sein, dem es in seinem Sein um diese eigenste Möglichkeit geht. Aus Angst flieht das menschliche Dasein in die uneigentlichen Möglichkeiten des geschäftigen Man. In der in den eigensten Tod vorlaufenden Entschlossenheit hat sich das Dasein angstbereit zu seinen eigensten Möglichkeiten entschieden.

Die terminologischen Fundamentalfestsetzungen der „Sorge" sind diese: Sorge ist als das freie Seinkönnen sowohl zu eigensten Möglichkeiten (in der „Zeitlichkeit") wie auch zu den uneigentlichen des Man (im „Verfall des Daseins"): „Sichvorwegsein" (Verstehender Entwurf) — „Im-schon-sein-in-einer-Welt" (= in der Stimmung oder „Befindlichkeit" der Angst erschlossene Faktizität der Geworfenheit in die äußerste Möglichkeit eigensten Todes). Sorge ist ein Konstitutionsganzes, dem noch als drittes Moment angehört der „Verfall" des Daseins an die uneigentlichen Möglichkeiten als Verweilen „bei einer Welt", die als vorhandene begegnet. Die Einheit dieser drei Momente ergibt die „Existenz" des Daseins als Seinkönnen zu —, als „es geht um" die eigenste Möglichkeit. Also ist Existenz „Seinkönnen" als Freiheit zu Möglichkeiten, die das Dasein schon ist, indem es sich aus ihnen und zu ihnen resp. gegen sie entwirft. Der „Sinn" des Daseins — die „Zeitlichkeit" — ist dem Sein des Daseins — der Sorge — nicht transzendent, sondern immanent: Als Möglichkeit der Sorge ist die Zeitlichkeit der Grund ihres Seinkönnens zu ihr selbst hin. Nur weil das menschliche Dasein schon ist, worum es ihm selbst als Sorge geht, kann es dem Dasein darum gehen.

Zeitlichkeit wurde als vorlaufende Entschlossenheit definiert. In ihr gründet die Erschlossenheit ursprünglichen und eigentlichen In-der-Welt-Seins. Ihr Gegenteil wird sich demnach als Verschlossenheit, Uneigentlichkeit und Abgeleitetheit signalisieren müssen.

Wie aber bezeugt sich die vorlaufende Entschlossenheit als eigentlicher und ursprünglicher Sinn menschlicher Existenz? Im „Gewissensruf der Schuld". In ihr wird dem Dasein die nichtige Endlichkeit seiner selbst als Sein zum Tode erschlossen. Ferner die Nichtigkeit seiner Ohnmacht bezüglich seiner faktischen Geworfenheit: sofern menschliches Dasein als dies bestimmte, endliche, das es ist und als das es zu sein hat, sich nicht selbst, nicht frei geworfen hat. Und schließlich wird ihm noch die Nichtigkeit seiner selbst auch als Nichtigkeit seiner Entscheidungen erschlossen: Sofern es immer sich zu diesem oder jenem nur auf Kosten des andern entscheiden kann. Das „Gewissen" ruft zur entschlossenen Selbstwahl auf als zur Übernahme dieser dreifachen „Schuld". Diese Interpretation deckt sich voll und ganz mit Kierkegaards „Selbstwahl in der Reue".

§ 8. Verhältnis der eigentlichen Existenz zur uneigentlichen.

In der eigentlichen Existenz vorlaufender Entschlossenheit (s. § 6) erschließt sich das Dasein eigentlichst und ursprünglichst. In der uneigentlichen Existenz verschließt sich das Dasein, verbirgt sich. Worin verbirgt es sich? Wie gibt es sich phänomenal als „verschlossenes"? Dasein als uneigentliches existiert als Flucht vor dem Tode als vor der eigensten, unvertretbaren, einsamsten Möglichkeit.

Als solches braucht es Zeit, braucht es unbestimmt viel Zeit bis zum Tode. Und es braucht die Anonymität des „Man stirbt". Also nicht ich

Digitized by Google

kann augenblicks sterben, sondern: jeder stirbt wohl irgendeinmal; aber vorläufig stirbt dieser und jener — ich aber noch nicht. Irgendeinmal werde wohl auch ich sterben: aber vorher habe ich noch dies und jenes in der Welt zu besorgen. Zeit und Tod werden so zu allgemeinen Vorhandenheiten, zu Vorkommnissen einer gegebenen Welt interpretiert, zu Begegnissen und Tatsachen, mit denen zu rechnen ist, gegen die man sich vorzusehen hat, deren man von außen gewärtig sein muß, die außer der eigensten Macht und Verantwortung stehen. Das menschliche Dasein betäubt sich in der Geschäftigkeit des Alltags mit allerhand, was „man" tut und tun muß, lebt so in einer gewissen Identifizierung mit „den andern", die man in alltäglichen Besorgungen als das entdeckt, was sie besorgen (jeder ist, was er treibt).* Die alltäglichen Besorgungen, die auch ich betreibe, kann mir jeder abnehmen. Bin ich dieser allgemeine „Man" des „Man tut", dann bin ich weder einsam noch unvertretbar, noch endlich. Das Man in seiner Unbestimmtheit ist unendlich. Es kann nicht sterben. Die Zeit, in der man uneigentlich existiert, ist die bloße Summation der alltäglichen Besorgungen: sie ist „Datierbarkeit", ist „Zeit zu", als „Zeit zum Frühaufstehen", „Arbeitszeit", „Essenszeit", „Schlafenszeit" usw. Und da dem Dasein in seinen alltäglichen Besorgungen der einheitlich stetige, aufenthaltslose Schuß in den Tod fehlt, ist diese Summationszeit unstetig, ist „gelöchert" und „nivelliert" in eine Summe bloßer Jetztpunkte. (Der Kritik vorgreifend sei gleich hier bemerkt, daß es sich in Wahrheit gerade umgekehrt verhält: Gerade das normale, vulgäre Zeitbewußtsein ist Bewußtsein einer stetigen Zeit, in der jedes Jetzt kontinuierlich in die Horizonte der Vergangenheit und Zukunft übergeht. Und erst die philosophische Spekulation hat die Zeit als Summe nivellierter Jetztpunkte erfunden, aus der das normale Zeitbewußtsein gar nicht mehr verständlich zu machen ist. Klassisches Beispiel das 11. Buch der Confessiones Augustins.)

So sind also das „Man", die „vulgäre" (extensive) Zeit und die vorhandene Welt, die von außen begegnet, die Hauptkunstgriffe uneigentlicher Existenz, durch die sie sich die eigentliche Existenz verbirgt und in denen sie sich vor der eigentlichen Existenz verschließt.

Dasein als uneigentliches existiert als Flucht vor dem Tode als vor der eigensten, unvertretbaren, einsamsten Möglichkeit.

Diese Möglichkeit ist das Ich-Selbst in seiner endlichen sich in sich selbst „haltenden" Bestimmtheit: als Selbst-Ständigkeit (beachte den Doppelsinn: In-sich-selbst-Stehen = Standfestigkeit einerseits und Ständigkeit = Stetigkeit = Identität andererseits). Gegensatz zur Möglichkeit des Ichselbst = Selbständigkeit ist das Aus-sich-Herausfallen, der Verfall ans Fremde, das Unbestimmt = Allgemeinwerden: das „Man". „Ichselbst" und „Manselbst" stehen sich gegenüber wie Punktualität und Extension, wie konzentrierte Selbstreflexion (Sichselbstzueigensein) und exentrisches Weggehen von Sichselbst und Aufgehen ins Fremde (Sichselbst verlieren). Das menschliche Dasein ist die Möglichkeit zum Ichselbst sowohl wie auch zum Manselbst. Ichselbst bin nicht schon vor meinem Daseinsverhalten, sondern bin es, werde es erst in meinem Daseinsverhalten. Eigentliche Existenz in der Selbständigkeit des Ichselbst und seiner ursprünglichen Welt einerseits und uneigentliche Existenz im Modus des „Man" und seines Verfalls an die besorgte und öffentlich (vulgär) verstandene Welt andererseits — beide Existenzweisen sind nicht Gegebenheiten des menschlichen Daseins,

* Menschliches Dasein ist gleichursprünglich „In-der-Welt-Sein" und „Mit-sein" mit andern (die weder „vorhanden" noch „zuhanden" sind, sondern gleichfalls existieren).

Digitized by Google

sondern dessen Möglichkeiten. „Dasein existiert" — das bedeutet: es ist in der Möglichkeit zur Eigentlichkeit und Uneigentlichkeit. Sofern aber die Uneigentlichkeit nur eine Verdeckung der und Flucht vor der Eigentlichkeit ist, geht es gleichwohl in beiden Möglichkeiten nur um die eigentliche Existenz (s. Interpretation der Existenz als Sorge).

Nun aber ist die uneigentliche Existenz der Modus normaler Durchschnittlichkeit menschlichen Daseins. Sofern in der eigentlichen Existenz Dasein sich in seiner Ursprünglichkeit und Eigentlichkeit erschließt, kann man sagen: der eigentlich existierende Mensch lebt oder ist „in der Wahrheit" — der uneigentlich existierende Mensch lebt oder ist „in der Unwahrheit". (Es ist für die Kennzeichnung der theologischen Hintergründe der Heideggerschen Philosophie nicht unwichtig, daß Heidegger solche Redewendungen gebraucht!) Der Mensch lebt also für gewöhnlich nicht „in der Wahrheit", er existiert primär und normalerweise nicht eigentlich. Um das zu verstehen, muß man sich gegenwärtig halten, daß der Mensch gleichursprünglich „seine Welt" und seine Geschichte ist. Die „anderen Menschen" — die Früheren und die Zeitgenossen — existieren nicht neben „dem Menschen", sondern in und mit ihm. Menschliches Dasein ist „Mitsein" mit andern — also auch Mitsein in der Welt der andern. Menschliches Dasein ist „gebürtig" seine Geschichte und ist im alltäglichen Besorgen das „Man" all derer, die dasselbe in der Welt besorgen wie er. Er kann nun sich und korrelativ seine Welt aus dem „Man" des alltäglichen Daseins — dem Modus uneigentlicher Existenz — her verstehen. Dann existiert er „unselbständig", ohne sich und seine Welt aus der eigens ergriffenen Möglichkeit seiner endlichen Bestimmtheit, die alle andern ausschließt, zu bestimmen. Nicht ich selbst in meiner ursprünglichen Welt existiere, sondern ich werde gleichsam gelebt. „Es" existiert in mir und durch mich hindurch: das Dasein existiert in der Wesenlosigkeit einer bestimmtheitslosen Unendlichkeit. Dieses Allgemeine ist das Nichts jeder Besonderung, es ist — Nichts.

In dieser Wesenlosigkeit existierend, existiere ich aber auch geschichtlich nicht, sondern geschichtliches Dasein existiert gleichsam nur durch mich hindurch. Selbst unendliche Unbestimmtheit, setzt sich solches Dasein auch gegen fremde geschichtliche Gewesenheit nicht ab. Unbestimmtes und Allgemeines schließt „anderes" Unbestimmtes und Allgemeines von sich nicht aus. Menschliches Dasein ist seinem Wesen nach bestimmte Endlichkeit in der „Gehaltenheit" selbständiger Existenz, in der konzentrierten Totalität von Gebürtigkeit und Tod. Selbstverloren, ins extensive Strömen dezentriert, „west" es nicht eigentlich, kann aber stets aus dieser Dezentriertheit wiedergewonnen werden. Die uneigentliche Existenz ist die Bereitstellung zur eigentlichen Existenz, sowie diese je sich in jene wiederverlieren kann.

Anders gesagt: Menschliches Dasein existiert wesenhaft als Auffangen und spontanes Sichselbstwerfen der „Geworfenheit in den Tod". Versäumt der Mensch diese Umsetzung der eigenen Geworfenheit in den Selbstentwurf, dann existiert er als das Wesen, das er ist, überhaupt nicht. Irgendwie läßt sich das hier Gemeinte auch verdeutlichen durch die triviale Einsicht, daß der Mensch als Mensch nur existiert, wenn er in wollendem Verhalten sich in reflexiver Rückwendung zu sich selbst aus „seinem innersten Wesen" her selbst bestimmt. Während er „tierisch" wird, oder gar nur „vegetiert", also gar nicht sein Wesen als Mensch entfaltet, sofern er sich passiv von inneren Trieben, Gewöhnungen, äußeren Umständen und Suggestionen des „Man" „dahintreiben läßt". Wohin treiben? Eben dorthin, wohin er als Mensch (genauer: als bestimmter Mensch mit eigensten Aufgaben) nie gelangen dürfte: ins Wesenlose.

Digitized by Google

Perr Gynt verfällt dem „Knopfgießer“ (ein Knopf ist wie der andere!), weil er immer nur um sich herumgegangen ist. Er hat sich in lauter angenommenen Masken um das Eine herumgedrückt: in todesmutiger Wahlentscheidung zu werden, was er ist. Bei seinem Tode ist's, wie wenn er selbst gar nicht gewesen wäre — weil er lebend als Peer Gynt zu existieren — und koste es auch das Leben — nie verstanden hat. — Mehr als verdeutlichende Hinweise auf die konkreten Erfahrungsgrundlagen dieser Philosophie wollen diese Sätze gar nicht sein.

Kritik.

Es mag sein, daß der Versuch dieses Referats — besonders in seinem Schlußteil — wenig zum Verständnis von Heideggers Philosophie beiträgt. Der Grund dafür liegt aber darin, daß sich tiefgehende innere Widersprüche dieser Philosophie selbst jeder rationalen Aufhellung radikal entgegenstemmen. Vielleicht hat man gefunden, daß ihre Subtilitäten hier mit allzu rohem Griff angefaßt werden, daß ihre Nuancen hier durch allzu scharfe Kontur verzeichnet wurden. Dies mag stimmen — aber anders läßt sich begriffliche Klarheit überhaupt nicht in ein Systemgefüge bringen, das seine faszinierende Wirkung nur im Dunkel und Dämmerlicht von Zweideutigkeiten und gewaltsamen Identifizierungen entfalten kann.* Sollte diese Philosophie sich aber durch Aufweisung logischer Widersprüche in dialektischer Polemik nicht für widerlegbar halten, dann wäre dies das Eingeständnis ihrer Unwissenschaftlichkeit. Beansprucht sie im Ernst als Selbstinterpretation des philosophierenden Menschen außerhalb von dessen eigenem Standpunkte unwiderlegbar zu sein, dann sänke sie auf das Niveau einer „Philosophie als Kunst“ oder „Philosophie als ob“ herab — was dem Ruin ernsthaft philosophischer Gesinnung gleichkäme. Im übrigen ist es natürlich gleichgültig, ob die zur Kritik stehende Philosophie selbst sich für widerlegbar durch dialektische Polemik hält oder nicht.

Zu den einzelnen Punkten ist zu sagen:

1. Das menschliche Dasein, dessen Sein zu bestimmen die Aufgabe des Buches ist, wird als „Dasein des Menschen“ verstanden: „Der Mensch“ als umfassende Konkretion der geschichtlichen und gesellschaftlichen Menschheit, das Genus „Mensch“ — nicht als begriffliche Abstraktion, sondern als konkrete Einzelheit.

Diesem menschlichen Dasein gehören als „Mitsein“ die Gesamtheit aller menschlichen Einzelwesen an — sowie analog das transzendentale Bewußtsein Husserls nicht etwa das individuelle Bewußtsein eines einzelnen Menschen ist — neben vielen anderen gleichartigen Bewußtseinen. Die individuelle Einzelheit der vielen Menschen konstituiert sich nach Husserl nur durch Zuordnung des Bewußtseins an Leibdinge, also an etwas, was als Setzung von Gegenständlichkeiten dem transzendental gereinigten Bewußtsein mit angehört. Es gibt so wenig etwas außerhalb des menschlichen „Daseins“ Heideggers wie außerhalb des transzendental gereinigten „Bewußtseins“ Husserls, also auch keine anderen Menschen, weder nachzeitig (geschichtlich) noch gleichzeitig (gesellschaftlich). „Dasein“ selbst ist als Mitsein und Geschichtlichkeit „die andern“.

Dieses menschliche „Dasein“ läßt sich also gar nicht exemplarisch verstehen. Denn das setzte ja schon vielfache Existenzen von menschlichem

* Diese Zweideutigkeiten und gewaltsamen Identifizierungen widerstehen auch radikal jedem Versuche eines Referats in der Sprache traditioneller Philosophie. Hier mußte ich schließlich vor Heideggers Sprache kapitulieren, so sehr ich mir auch Mühe gegeben hatte, es anders zu versuchen.

Digitized by Google

Dasein voraus. Es setzte weiter voraus die Vielheit daseiender Menschen als gesonderter Existenzen. Damit widerspräche es radikal der Interpretation des menschlichen Daseins als Geschichtlichkeit. In Orientierung an Dilthey gesagt, dessen Gedanken Heidegger ja akzeptiert: Es widerspräche der Annahme des einen einheitlichen geschichtlichen Lebensstroms als cäsurloser Stetigkeit: die gesamte geschichtliche Menschheit „ist in" jedem einzelnen Menschen; vielmehr: der gesonderte Einzelmensch ist eine Fiktion. Jeder einzelne Mensch ist nur ein Seinsmoment des einen menschlichen Daseins. Also kann die Analyse des menschlichen Daseins nicht exemplarisch gemeint sein, da es, laut immanenter Voraussetzung, eine vielfältige Existenz des Analysierten wesenhaft nicht geben kann. Exemplarisch kann aber die Analyse des menschlichen Daseins auch deshalb nicht sein, weil (laut Dekretierung) die Existenz des Menschen sein Wesen ist. Nur wo essentia und esse voneinander unterschieden werden, ist eine exemplarische Wesensanalyse sinnvoll möglich: Ein realisiertes individuelles Wesen (ens) kann die ganze Gattung exemplifizieren. Dort, wo z. B. die Scholastik esse und essentia zusammenfallen läßt — bei Gott —, wäre es absoluter Widersinn, der Untersuchung einen exemplarischen Sinn zu geben.

Folglich ist der Gegenstand der Heideggerschen Analyse — das menschliche Dasein — ein Wesen, das seine vielfache* Existenz von sich ausschließt. Also sind „Mitsein", „Man" und „Eigentlichkeit" nur Seinsmodi (und zugleich Wesensmomente) des Einen: menschliches Dasein. Von diesem Einen — menschliches Dasein — wird nun behauptet, es existiere „eigentlich", wenn es seine eigensten Möglichkeiten selbst ergreife. Bei Einem kann man aber sinnvoll nicht von einer Vielheit eigenster Möglichkeiten reden. Die eigensten Möglichkeiten des Menschen können nicht verschieden sein! Also existierte nur Ein Mensch eigentlich. Es existierte der Mensch nur als einziges Individuum!

Dies ist nicht nur eine unsinnige Zumutung, sondern widerspricht allen immanenten Thesen des Systems. Von „Mitsein" mit anderen Menschen könnte dann keine Rede sein. Ebensowenig von einem „Man" und von einem Sichverlieren und Sichverlaufen in die Möglichkeiten anderer Menschen. Existierte nur Ein Mensch, dann bestünde auch nicht die Möglichkeit des Verfalls und der Veräußerlichung in eine fremde Welt. (Welt ist immer nur Welt des „In der Weltseins" von Menschen.) Auch der Begriff der Geschichtlichkeit verlöre jeden Sinn.

Ferner: Für Heidegger konstituiert sich einerseits die Eigentlichkeit in „der Zeitlichkeit" („vorlaufenden Entschlossenheit"). Es hat so den Anschein, als werde die individuelle Menschenexistenz — das „Ichselbst" — erst in einer spezifischen Art des sich zu sich selbst verhaltenden Allgemeinen: menschliches Dasein geboren. Andererseits setzt diese Konstitution schon im Begriffe der „Jemeinigkeit" und im Begriff eigenster Möglichkeiten das voraus, was sich erst in der vorlaufenden Entschlossenheit konstituieren soll: Individualität. Und indem sie dieses voraussetzt, gibt sie dem Dasein (= dem Menschen) die Möglichkeit, in der Vielheit menschlicher Individuen zu existieren — als könnte „der Mensch" (nicht ein begriffliches Abstraktum, auch nicht ein exemplarisches Wesen, sondern ein existierendes Konkretum!) zugleich in vielfacher Individualisierung existieren. Übrigens derselbe Mensch, der zu allem Überfluß auch noch als unindividuelles „Man" existiert!

* Im übrigen verliert „Existenz" schon allein in der bloßen Verbindung mit „vielfach" den ihr von Heidegger vindizierten Sinn: Existenz bedeutet vielfache „Vorhandenheit" des dem Was nach Einen.

Digitized by Google

Nebenbei: Heidegger lehnt ausdrücklich theologische Motive ab — was uns selbstverständlich nicht hindern kann, seine Philosophie durch und durch für theologisch motiviert zu finden, wo sie es ist. „Der Mensch", dessen Seinsanalyse angestrebt wird, ist allzudeutlich „Der Adam". Seine Schuld-Tod-Nichtigkeit ist die „Erbsünde" des aus der Unendlichkeit Gottes gefallenen, ins Endliche abgeschnürten Menschen. Seine „eigentliche Existenz" ist das „in der Wahrheit sein". Seine Freiheit ist die „christliche Freiheit". Seine „in den Tod vorlaufende Entschlossenheit" — die „Zeitlichkeit", die kein zeitliches Nacheinander hat — ist das in Christus Gestorben- und aus Christi Übernahme der Schuld Wiedergeborensein. Usw.

2. Um dem menschlichen Dasein jenen dynamischen Sinn unextensiver, jenseits des zeitlichen Nacheinander stehender „Geschichtlichkeit" zu geben und um dem Menschen Macht zu freier Wahl zudekretieren zu können über das, was „in seinem Rücken" liegt, werden Begriffe wie „Gebürtigkeit" und „Geworfenheit" konzipiert. Der Mensch kommt nicht aus der geschichtlichen Vergangenheit seiner Vorfahren und seiner Kultur her, sondern ist diese Vergangenheit als „Gewesenheit"! Wie wird das bewerkstelligt: Durch die Gleichsetzung der ihm selbst ins Dasein gesetzt habenden Geschehniskette mit der faktischen Bestimmtheit seines Wesens. Der Niederschlag, der Effekt, die Folge wird Grund, wird ihn bewirkender Prozeß.

Es sei hier in Parenthese bemerkt, daß fast alle wirklich unübersetzbaren Wortneubildungen Heideggers derartigen gewaltsamen Identifizierungen und Zweideutigkeiten gelten. Die vermeintliche Armut der philosophischen Sprache spricht gegen Heidegger. Denn sie hält auseinander, was auseinander ist und was infolgedessen vernünftiges Denken in gesonderten Begriffen denken muß.

Heidegger läßt also den geschichtlichen vergangenen Geschehnisstrom der Menschheit dem Dasein des Menschen innewohnen in der dynamisch-existenziellen Weise der Gewesenheit: als Wiederholung. Daraus folgt unter anderem: Historische Vergegenwärtigung ist Wiederholung der eigenen Existenz des zu geschichtlicher Erkenntnis gelangenden Menschen. Mit anderen Worten: Ich bin in gewisser Weise Cäsar, Napoleon, Plato, Goethe — indem ich sie historisch verstehe: Geschichtliches Verstehen ist Seinkönnen des Geschichtlichkeit seienden Menschen (ich bin, was ich verstehe, und verstehe, was ich bin). Wie aber kann ich bei derartigem Seinkönnen fremder Individualitäten — ichselbst sein? Antwort: Durch Selbstwahl meiner endlichen Geworfenheit. Aber wo ist innerhalb dieser „Geworfenheit" etwas wie Grenze oder Unterschied zwischen der fremden geschichtlichen Gewesenheit und der „jemeinigen"? Gerade diese „Grenze" soll es in der Kontinuität des geschichtlichen Daseins nicht geben. Auch die „Jemeinigkeit" ist nicht ein vorhandenes potentielles Wesen, das nur seiner Aktualisierung harrte. Gerade Potenzialität als Seinkönnen ist Seinkönnen zu fremdesten Möglichkeiten. Die geschichtliche Daseinskontinuität ist wesenhaft cäsurlos.

Irgendwie setzt Heidegger im menschlichen Dasein immer schon das voraus, was er erst als spezifischen Seinsmodus oder als spezifische Konstitutionsweise menschlichen Daseins zu erklären sucht. Und diese logische Widersinnigkeit seiner Analysen wohl merkend, interpretiert er diesen vitiosen Zirkel fälschlich als notwendigen Zirkel einer sich selbst interpretierenden Erkenntnis. In Wahrheit aber ist es ein Zirkel nicht des Erkenntniswegs, sondern eine Widersinnigkeit der gegenständlichen Interpretation: Es wird für einen Gegenstand implizite vorausgesetzt, was explizite geleugnet wird. Sodann wird so getan, als beweise man aus den mangelhaft explizierten Gegenstandsfaktoren her, daß

Digitized by Google

erst sie allein das „konstituierten", als was man von Anfang an implizite schon den Gegenstand gesehen hat und jetzt erst auch explizite denkt*.

3. Menschliches Dasein ist nicht ein zeitlich extensives Dahinleben, das sich am Tode als einer gewissermaßen exterritorialen Macht bricht. Sondern: Menschliches Dasein existiert als sterbendes. Der Tod ist ein immanentes Moment seines Wesens.

So tiefsinnig nun auch diese in neuerer Zeit schon von Georg Simmel (im ersten Band des Logos: „Metaphysik des Todes" fast mit Heideggers Worten) verfochtene These scheint, ist sie gleichwohl falsch. Tod ist nur der Verlust der materiellen Bedingungen für die Realisierung des Lebewesens. Und Simmel-Heideggers These ist zu sehr an der Physiologie des Lebens orientiert, hat jenes reine Wesen des Lebens selbst nicht in den Forscherblick bekommen, das mit den Konstatierungen der fälschlich „Biologie" genannten Physiologie (gleich organischer Physik) nichts zu tun hat. Die auf die Todesimmanenz im Leben hin deutbaren phänomenologischen Befunde (das „Altern", „Müdewerden", Elastizität verlieren, Überhandnehmen der Rückgewandtheit über das Vorwärtsgewendetsein usw.) sind nicht Wesensmomente des Lebens, sondern bedeuten das Starr- und damit Untauglichwerden der Lebensmaterie als der Bedingung der Realisierung des eigentlichen Lebens, das in sich selbst nur von Geburt zu Wiedergeburt kreist — nicht und nie aber in den Tod. Das Leben der Pflanze ist Kreisläufigkeit: Keim — Blüte — Keim. Ebenso ist Sterben des Tieres und Menschen Verlust der Realisierungsmöglichkeit des mit den physiologischen Leibprozessen nicht identischen Lebens. Die richtige Intuition hatte Nietzsche, da er es als Rausch und Wirbel des Tanzes sah. Leben als solches endet nie, sondern mündet in der Frucht als Keim ins Wiederleben. Die Kategorie des Lebens hat philosophisch am reinsten Hegel interpretiert, da er Leben dort sah, wo es sich am reinsten zu erkennen gibt: als immaterielles, als logisches Leben: In-sich-selbst-kreisen, ohne Anfang und Ende — und also auch ohne jedes Indizium für ein ihm angeblich immanentes Zu-Ende-gehen.

4. Zur sinnvollen Ermöglichung des Begriffes extensionsloser „Zeitlichkeit" genügt es nicht, die geschichtliche Vergangenheit vermittels der Begriffe „Gebürtigkeit", „Geworfenheit", „Gewesenheit" und „Wiederholung" in den existierenden Menschen vorzuverpflanzen. Auch das „Zwischen Geburt und Tod" und das, was je noch vor dem Tode des existierenden Menschen liegt, muß in ihn als punktuelles Dasein hinein- und zurückverpflanzt werden. Diesem Zwecke dient die eben kritisierte Umdeutung des Todes. Ihm dient aber vor allem die äußerst gewaltsame Identifizierung des Todes als „endliches Sein" mit „Endlichkeit" im Sinne von individueller Bestimmtheit — als Gegensatz zur „Unendlichkeit" des unbestimmt Allgemeinen. Diese Umdeutung geschieht auf dem Wege, daß bemerkt wird: Alles könne dem Menschen das „Man" abnehmen — nur den eigenen Tod nicht. So finde sich

---

* Ein klassisches Beispiel dafür liefert Heidegger mit seiner Analyse der „Räumlichkeit" des Daseins. Heidegger hat sich alle Mühe gegeben, diese „Räumlichkeit" als spezifische Weise dynamischer Existenz des Menschen (vor allem im praktischen Umgang mit Zuhandenheiten) zu interpretieren. Ja er hat sie als Raumgewinnung im Modus eines Wanderns, Ordnens, Richtens interpretiert und — als Kommen ins „Da!" — als Erschließungsmodus, also — uneingestanden — als Weise einer Bewußtwerdung des Gegenstandes. Auf einmal aber entfährt ihm der Satz: „Das Dasein kann vielmehr nur, weil es „geistig" ist, und nur deshalb (von Heidegger gesperrt) in einer Weise räumlich sein, die einem ausgedehnten Körperding wesenhaft unmöglich ist" (S. 368). So verrät er, daß er in der „Räumlichkeit des Daseins" uneingestanden schon immer vorausgesetzt hat, was er in gewisser Weise erst in ihr und durch sie sich konstituieren lassen wollte: ein den Raum entdeckendes Bewußtsein!

Digitized by Google

der Mensch im Tode in die absolute Isolation und in die absolute Unbezüglichkeit zum „Man" und zu seiner vulgären, öffentlich ausgelegten Welt geworfen. Es ist erstaunlich, daß Heidegger nicht zu bemerken scheint, daß kein anderer dem Menschen auch sein Essen und seine Verdauung und seine Fortpflanzung abnehmen kann! Ja, nicht einen physiologischen Prozeß und nicht ein einziges Erlebnis kann mir ein anderer abnehmen. Mein Leben in allen seinen Funktionen kann nur von mir gelebt werden — und also auch der Tod!

Ferner wird der Tod als die äußerste „unüberholbare" Möglichkeit gedeutet: Der Mensch kann als In-der-Welt-sein seinen Tod nicht überleben; Sterben heißt „aus der Welt gehen". Für den Toten gibt es keine Welt, also auch nicht sein eigenes Dasein „in" ihr. Also ist der Tod auch die Endlichkeit des Menschen in ihrer äußersten Grenze: also Gänze.

Das ist so, als identifizierte man den Flächeninhalt eines Kreises mit seiner Peripherie! Möglich sind solche vage Konstruktionen nur auf dem Grund des Schonvoraussetzens dessen, was durch sie erst verständlich gemacht werden soll: daß der Tod nicht die Grenze des Daseins ist, sondern daß das Dasein den Tod in sich hat: als Sein zum Tode.

Davon ganz abgesehen: Sofern das menschliche Dasein in bezug auf seinen Tod im Sinne äußerster Grenze „endlich" ist, bedeutet das durchaus nicht notwendig eine Endlichkeit in bezug auf seine Bestimmtheit (gleich „Geworfenheit"). Grenzenlosigkeit kann als „schlechte Unendlichkeit" die unendliche Summierung des Endlichen sein. Sowie andererseits ein Begrenztes die wahre, die qualitative Unendlichkeit sein kann. Hinsichtlich seiner Grenzen endlich sein bedeutet noch nicht hinsichtlich seiner Bestimmtheit endlich sein.

Solche Identifizierungen sind Erschleichungen. Werden aber in Verbindung mit solchen Identifizierungen sehr feinsinnige Analysen konkreter Tatbestände beigebracht, die in sich richtig sind, so unterliegt man leicht der Täuschung, zu sagen: „Da ist was Richtiges daran" — und verwechselt die Richtigkeit solcher Analysen mit der Richtigkeit dessen, das durch sie bekräftigt werden soll. So wird man über die Brüchigkeit des Zusammenhangs zwischen konkreter Analyse und doktrinärer Behauptung hinweggetäuscht. Dies gilt insbesondere von den Analysen des Schuldgewissens. Die Identifizierung von Nichtigkeit, Endlichkeit und Tod ist als zu offenbare Gewaltsamkeit indiskutabel: Die konkreten Analysen von Schuld und Gewissen aber enthalten in sich sehr viel richtig Gesehenes. Völlig aber fehlt die schlüssige Beweiskraft dieser Analysen, soweit sie phänomenologisch sind, für die konstruktiven Thesen, die sich als Interpretation jener Phänomene geben.

5. Die Begründung der menschlichen Freiheit durch Selbstwahl der eigenen Schuld ist möglich im Aspekte Kierkegaardschen Denkens, das als theologisches das „Absurde" („das Paradox") zum Apriori wahrer Erkenntnis macht. Innerhalb der Domäne der Ratio aber bedeutet solcher Gedanke nicht mehr, als sich am eigenen Zopf in die Luft schwingen. Durch Bejahung seiner Geworfenheit die Verantwortlichkeit für sie übernehmen — warum sollte das unmöglich sein? Etwas anderes aber ist, ob die Verantwortung durch solche „Übernahme" auch zur Wahrheit wird! Oder ob solche „Übernahme" nicht vielmehr bloß ein Akt des „Willens zur Macht" ist, wie Nietzsche es deutete, vielleicht nur die Illusion eines Willens, dessen Stolz es nicht zuläßt, sich als Knecht zu wissen und deshalb in nachträglicher Haltung sich so gebärdet, als habe er gewollt, was er muß: So und Der zu sein, Wie und Wer er nun einmal schon ist!

NB.: Ich will damit keineswegs die Frage der sittlichen und metaphysischen Freiheit negativ entschieden haben. Sondern nur sagen, daß Hei-

Digitized by Google

deggers Versuch sie nicht beweist. Im Aspekt seines Systems wäre sie dann konsequent bewiesen, wenn er es wagte, an Stelle von Selbstwahl Selbstschöpfung zu setzen. Er müßte zeigen, daß der Mensch als ens essentia indeterminatum seine eigene essentia wähle. Das käme dem Gedanken gleich, daß der Mensch ohne „schon" zu existieren, sich selbst ins Dasein setze! (Annähernd in Heideggers Sprache hieße dies, daß der Mensch seine Geworfenheit selbst entwerfe, während Heidegger menschliches Dasein nur als geworfenen Entwurf existieren läßt.) Heideggers Begriff eigentlicher Existenz macht ihm derartige Behauptung fast möglich!

6. Heideggers Versuch, das Sein menschlichen Daseins als „Zeitlichkeit" zu bestimmen, als „Existenz" im spezifischen Sinne, den Heidegger diesem Worte in bewußtestem Kampf gegen Sein oder Existenz im Sinne dinglicher „Vorhandenheit" gibt — dieser Versuch ließe sich am besten kennzeichnen als Versuch, das Aristotelische Potenz-Aktualitätsverhältnis aus seiner zeitlich-extensiven Mißdeutung durch Aristoteles selbst herauszureißen. Der Marmorblock ist nach Aristoteles „potentiell" eine Statue, weil diese zeitlich später aus ihm werden kann. Und der Marmorblock wäre ein Lebewesen, wenn er selbst die Ursache der Aktualisierung der ihm potentiellen Statue wäre. Nun aber zielt Heidegger unverkennbar mit seinem Begriff der Existenz menschlichen Daseins (im Gegensatz zum Begriff toter [dinglicher!] Vorhandenheit) auf so etwas wie Grundseinkönnen seiner selbst, dies aber in so radikaler Weise, daß diesem Sein-können das Seiende, das Grund seiner selbst sein kann, nicht schon als vorhandenes vorgegeben ist, sondern nur in diesem Grundseinkönnen seiner selbst erst Sein = Existenz gewinnt. Weder ist hier also die aktuell-wirkliche Ursache der Aktualisierung eines immanent Potentiellen zeitlich vor dieser Aktualisierung, noch ist das potentielle Seinkönnen ein zeitliches Nochnicht seiner Aktualisierung. Also muß das Verhältnis von Actus und Potenz einen anderen Sinn haben als den zeitlich-extensiven eines Jetztschonwirklichseins und eines Jetztnochnichtwirklichseins. Und diesen anderen Sinn glaubt Heidegger in der „Zeitlichkeit" finden zu können.

Es ist auf den ersten Blick klar, daß so das Aktualität-Potenzverhältnis in eine ganz andere Deutungssphäre hinübergerutscht ist als die ist, in der und für die es ursprünglich konzipiert war. Ursprünglich sollte es ein bestimmtes Was- und Sosein — die lebendige Wesenheit — verständlich machen als besondere Bestimmtheit innerhalb der allumfassenden Sphäre des Seienden überhaupt, also unter anderem auch neben dem Dinglichen — Toten. Beide sind als „vorhandene" angesetzt.

Heideggers Umdeutungsversuch ist aber nur möglich auf Grund eines die essentia und ihr reales esse identifizierenden Ansatzes, dessen logische Widersinnigkeit wir schon nachgewiesen haben. Jetzt handelt es sich darum zu zeigen, daß die Umdeutung des Potenz-Aktualitätsverhältnisses ins zeitlich-unextensive völlig jenseits der Seinsfrage vollzogen werden kann und muß, also durchaus noch im Bereich einer Untersuchung über das Was des Lebewesens in seinem Unterschied vom Wesen des Dingwesens. Nicht das Sein beider ist verschieden, sondern ihr Was- und Sosein. Und vom Lebewesen läßt sich zeigen, daß für seine Bestimmung ein Potenz-Aktualitätsverhältnis entscheidend ist, und zwar in einem ganz anderen Sinn als des zeitlich-extensiven „schon" und „noch nicht"! Das Lebewesen ist zu bestimmen als elementareinfaches qualitatives „Ineinander" von Momenten, die es sowohl nachzeitig als auch gleichzeitig in der Weise des „Außereinander" aus sich entfalten kann. Das Lebewesen „Eiche" ist als Lebewesen das unsummenhafte, qualitativ einfache Ineinander all seiner Glieder, Eigenschaften und

Digitized by Google

Zeitstadien, wie Keim, keimende Pflanze, junges Bäumchen, ausgewachsener Baum, blühender, reifender, Blüte, Frucht. — Jugend, Alter, Reife und alle Zwischenstadien sind wesenshaft dem Was des Lebens verhaftet — das zeitliche Nacheinander ist also nicht das Medium der Lebensaktualisierung, sondern das Sichaktualisierende, das Sichentfaltende selbst. Also sind auch Lebewesen möglich und wirklich, die zeitlos oder nur gleichzeitig sich entfalten — nämlich jene, zu deren qualitativem Wesensbestand eben nicht Momente wie Jugend, Reife usw. gehören. Auch gewisse Linien „leben", auch Unzeitliches wie Logisches „lebt". (Vgl. die Argumentation dafür im Kapitel über das Wesen des Lebens im 2. Band meines Buches „Wesen und Wert".) Das „Lebewesen" ist „schon" potentiell = implizite der ganze Reichtum der Ausfaltung = Aktualisierung all jener Momente in der Form des Außereinander, die es selbst „noch" in der Form elementareinfachen Ineinanders ist. Wer Lebewesen adäquat zu schauen vermag, dem bewährt sich das hier naturgemäß nur flüchtig andeutbare, sofern er z. B. in jedem Glied, in jeder Linie und Falte eines Gesichtes, in jeder Geste, im Gang, in Stimme und Sprechweise — kurz in allen Einzelmomenten eines Menschen mit einem Schlage ein Identisches erfaßt, das sich in allem wiederfindet und sofern vice versa die Erfassung eines einzigen dieser Momente genügt, um alle anderen Momente gleichsam zu erraten. Vielleicht ist solche Erfahrung Büchermenschen fremd, aber für jeden intuitionsbegabten Dichter und Künstler ist das hier Angedeutete eine Selbstverständlichkeit.

Das zeitextensionslose Potenz-Aktualitätsverhältnis erweist sich also als Phänomen der lebendigen Wesenheit — und nicht der „Existenz", und zwar nicht bloß des Menschen, sondern jeden Lebewesens überhaupt. (Wobei wiederholt betont werden muß, daß alle vulgären „biologischen" Orientierungen am physiologisch bedingten Leben, da sie das Leben selbst mit seinen Bedingungen verwechseln, völlig untauglich sind zur Aufhellung des Phänomens „Leben". Es gibt echtes Leben weit über alles Leibliche oder Seelische hinaus!)

Schließlich ist zu betonen, daß jede Orientierung über das Phänomen des „Lebens" im Auge behalten muß, daß es ein „Leben" an sich sowenig gibt wie ein pures „Wollen" oder „Sein". Sondern immer ist Lebewesen, wollendes Was, seiendes Was dessen wesensnotwendige Voraussetzung. Pure Funktion, Funktion, die nicht Funktion von etwas wäre, ist absoluter Nonsens. Von der Sonderart eines seienden Wesens hat die Untersuchung auszugehen; dann wird sie nicht in den apriori widersinnigen Versuch verfallen, das „Sein" als qualitativ spezifizierten Modus deuten zu wollen. Dinge sind, Lebewesen sind: Beide im Sinne der „Vorhandenheit". Unterscheidbar sind sie nur als was sie „sind". Auch alle spezifische Dynamik und alles reflexive Selbstverhalten — und selbst alles perspektivische Korrelativsein des Gegenstandes zum Standpunkt menschlichen Daseins — ist seiendes Was, und nicht Weise des Seins.

Digitized by Google

Beiträge zu einer Phänomenologie des Historischen Materialismus.

Von Herbert Marcuse.

INHALT:

1. Einleitung. — 2. Die marxistische Grundsituation. — 3. Die Geschichtlichkeit des Daseins (nach Heidegger, „Sein und Zeit"). — 4. Entwurf einer dialektischen Phänomenologie. 5. Versuch einer Phänomenologie des Historischen Materialismus.

I.

Einleitung.

Es gilt zunächst den Gegenstand der Untersuchung seiner Gegebenheit nach vorläufig zu bestimmen. Der Marxismus, in dessen Erkenntniszusammenhang der Historische Materialismus auftritt, erscheint nicht als wissenschaftliche Theorie, als System von Wahrheiten, deren Sinn allein in ihrer Richtigkeit als Erkenntnisse liegt, sondern als Theorie des gesellschaftlichen Handelns, der geschichtlichen Tat. Der Marxismus ist die Theorie der proletarischen Revolution und die revolutionäre Kritik der bürgerlichen Gesellschaft; er ist Wissenschaft, insofern das revolutionäre Handeln, das er freimachen und festigen will, der Einsicht in seine geschichtliche Notwendigkeit: in die Wahrheit seines Seins bedarf. Er lebt in der unzerreißbaren Einheit von Theorie und Praxis, Wissenschaft und Tat, und jede marxistische Untersuchung muß diese Einheit als obersten Leitfaden bewahren. Sie verfehlt von vornherein ihren Gegenstand, wenn sie von irgendeinem dem Marxismus transzendenten Ort her seine logische Geschlossenheit, universale Widerspruchslosigkeit, zeitlose Geltung nachprüfen will. Die Wahrheiten des Marxismus sind keine Wahrheiten des Erkennens, sondern des Geschehens. Nur so kann die kritische Frage gestellt werden: kommt der theoretische Begründungszusammenhang, aus dem der Marxismus die Wahrheit, d. h. die Notwendigkeit des von ihm angesprochenen und ergriffenen geschichtlichen Handelns ableitet, aus einer vollen Erfassung des Phänomens der Geschichtlichkeit? — Innerhalb des Marxismus bezeichnet der Historische Materialismus den Gesamtbereich der Erkenntnisse, die sich auf die Geschichtlichkeit: auf das Sein, die Struktur und die Bewegtheit des Geschehens beziehen.

Die eben skizzierte Gegebenheit ihres Gegenstandes zeichnet der Phänomenologie des Historischen Materialismus ihren Weg vor. Sie beginnt mit der Aufdeckung der marxistischen Grundsituation, in der eine neue revolutionäre Grundhaltung aus der Erkenntnis ihrer Geschichtlichkeit eine neue Sicht auf das Ganze des gesellschaftlichen Seins gewinnt, die in der Entdeckung der Geschichtlichkeit als der Grundbestimmtheit menschlichen Daseins gipfelt und mit einem neuen Verstehen der Wirklichkeit die Möglichkeit einer radikal verändernden Tat bekommt. — Dann wird eine phänomenologische Interpretation der Geschichtlichkeit versucht, bei der die fundamentalen Analysen Heideggers in seinem Buche „Sein und Zeit" (1927) zugrunde gelegt werden. — Vor der Prüfung der Frage, ob die Sätze des Historischen Materialismus das Phänomen der Geschichtlichkeit voll im Blick behalten, wird die Methodik der Interpretation selbst als Problem aufgeworfen. Die Geschichtlichkeit des Daseins fordert eine Korrektur der Phänomenologie im Sinne der dialektischen Methode, die sich als der gemäße Zugang zu allen geschichtlichen Gegenständen erweist. Hierbei soll auch die Dialektik in ihrer methodischen Handhabung durch den Marxismus eine vorläufige Klärung erfahren. — Erst jetzt wird die Phänomenologie des Historischen Materialismus in Angriff genommen, in der die Sätze

Digitized by Google

des Marxismus, die die Struktur der Geschichtlichkeit betreffen, im Hinblick auf das Phänomen der Geschichtlichkeit interpretiert werden.

II.

Die marxistische Grundsituation.

Die Grundsituation eines Menschen nennen wir die Lage, in der er seine einmalige Stellung zur Umwelt und die aus ihr sich ergebende Aufgabe in den Blick bekommt und bestimmen kann. Gelangt ein Leben zum entscheidenden Ausdruck in einem Forschen, so wird die Bestimmung der Grundsituation gewonnen als der Punkt, von dem aus die Methodik seines Forschens und seine Begrifflichkeit ihren Ursprung nimmt und ihren Sinn empfängt. — (Diese Feststellungen sind nicht psychologisch, sondern phänomenologisch gemeint. Es wird nicht etwa behauptet, daß Marx Forschen als seine Grundaufgabe ergriffen und daß sein Werk daraus zu erklären sei, sondern daß seine Forschung und ihre Gestalt im vorliegenden Werk das geschichtliche Material ist, an dem sich die Bestimmung der Grundsituation zu vollziehen hat.) — Die Frage, ob und wieweit eine solche Bestimmung möglich ist und wo der Maßstab ihrer Richtigkeit liegt, kann im Anschluß an die in der Einleitung skizzierte Gegebenheitsweise ihres Gegenstandes vorläufig beantwortet werden. Die marxistische Grundsituation kann „richtig" interpretiert werden, wenn ihr geschichtlicher Ort und der in ihm ergriffene Sinn getroffen ist. Diese Möglichkeit gründet in der Seinsweise des menschlichen Daseins als geschichtlicher. Eine geschichtliche Situation kann zwar nicht wiederholt, aber nachvollzogen werden (unter welchen Bedingungen, wird später zu klären sein), eben weil in ihr menschliches Dasein lebt und sich ausspricht. Dem Erkennenden steht also hier nicht der ihm aufgegebene Gegenstand der Erkenntnis „gegenüber" als ein anderes, ihm „fremdes" Sein (wie bei der Erkenntnis physikalischer Gegenstände), sondern er „lebt mit ihm", hat dieselbe Seinsweise. Marx hat auf diese einzigartige Bestimmtheit der geschichtlichen Erkenntnis, die darin gründet, daß die Menschen Subjekte und Objekte der Geschichte zugleich sind, oft hingewiesen; es wird später darauf zurückzukommen sein.

Die Frage nach der marxistischen Grundsituation hat sich noch mit einem anderen methodischen Einwand auseinanderzusetzen. Selbst wenn wir für die Untersuchung uns, wie dies im folgenden durchgängig geschieht, quellenmäßig auf die Schriften von Marx und Engels als den ursprünglichen geschichtlichen Ausdruck des Marxismus beschränken wollen: diese Schriften selbst stehen, historisch gesehen, in so verschiedenen Perioden, daß die Frage nach einer einheitlichen Grundsituation zumindest eine dogmatische Voraussetzung zu enthalten scheint: nämlich die verlangte „Einheit". Aber im Gegenteil scheint es uns, daß jede Einteilung in geschichtliche Perioden erst nach der Aufzeigung der Grundsituation vorgenommen werden kann, denn eine solche Einteilung kann, wenn sie etwas anderes sein will als eine mechanische Zeitmessung, sich nur auf das Verhältnis der eingeteilten Schriften zur Grundsituation beziehen. Wenn z. B. im Lebenswerk von Marx die Periode des Junghegelianers, des radikalen Demokraten und des wissenschaftlichen Kommunisten unterschieden wird, so setzt diese Unterscheidung entweder eine Wertung und Zielstrebigkeit der Entwicklung von einer Grundsituation aus voraus, oder sie bedeutet die abstrakte Zerschlagung der geschichtlichen Totalität in nur zeitmäßig zusammenhängende Teile, ein Vorgang, der gegenüber der dialektischen Einheit des Marxismus die ungemäßeste Methodik darstellt. — Übrigens: die Aufweisung der Grundsituation will nicht den Sinn des Marxismus als Ziel dieser Untersuchung von vornherein festlegen, sondern nur den Boden abgrenzen, von dem

Digitized by Google

solche Interpretation ausgehen muß. Es ist zunächst nur ein methodischer Vorgriff in Bereiche, die erst im Verlauf der Untersuchung zur Klarheit gelangen sollen.

Wir bezeichnen nun in Umrissen die marxistische Grundsituation:

In der marxistischen Grundsituation geht es um die geschichtliche Möglichkeit der radikalen Tat, die eine notwendige neue Wirklichkeit als Realisierung des ganzen Menschen freimachen soll. Ihr Träger ist der bewußt geschichtliche Mensch, sein einziges Tatfeld die Geschichte, die als Grundkategorie des menschlichen Daseins entdeckt wird. Damit erweist sich die radikale Tat als revolutionäre geschichtliche Tat der „Klasse" als der geschichtlichen Einheit.

Wir müssen die so skizzierte Grundsituation für die Darstellung in ihre entscheidenden Teilsituationen zerlegen, wobei wieder betont werden muß, daß es sich nur um einen methodischen Notbehelf handelt. Der Zusammenhang der Teilsituationen wird sich als ein solcher erweisen, daß die Grundsituation als eine lebendige Einheit dasteht.

Die Frage nach der radikalen Tat kann sinnvoll nur da gestellt werden, wo die Tat als die entscheidende Realisierung des menschlichen Wesens begriffen ist und zugleich eben diese Realisierung als faktische Unmöglichkeit erscheint, d. h. in einer revolutionären Situation. Schon beim ersten Zugang enthüllt sich die Einheit der Grundsituation, die sich selbst sofort in die Geschichtlichkeit einführt — erweist sich die Grundsituation als eminent geschichtliche. Aus der konkreten geschichtlichen Situation heraus wird die Frage gestellt: was da ist, ist eine endlose Summe von Tätigkeiten, eine neben der anderen, und doch alle untereinander unentwirrbar verbunden und voneinander bestimmt, — alle losgelöst vom Täter, der in ihnen nicht lebt, nur sich beschäftigt, oder, ein letzter Widersinn! — sie ausüben muß, um überhaupt erst leben zu können. Es ist die „Verwandlung der persönlichen Mächte in sachliche" („Deutsche Ideologie"*, S. 286), die „alles wirklichen Lebensinhalts beraubte, abstrakte Individuen" zurückgelassen hat (ebenda S. 295), so daß die „eigene Tat des Menschen ihm zu einer fremden gegenüberstehenden Macht wird" (ebenda S. 251). Das ist der die Existenz der kapitalistischen Gesellschaft treffende Blick, der hinter ihren ökonomischen und ideologischen Formen auf die „Wirklichkeit einer unmenschlichen Existenz" trifft („Die Heilige Familie"** S. 132), und ihr gegenüber die Wirklichkeit der menschlichen Existenz, der radikalen Tat fordert.

Wie wird nun die im Gegenzug gegen die (kapitalistische) Tätigkeit gewonnene radikale Tat bestimmt?

„Radikal sein ist, die Sache an der Wurzel fassen. Die Wurzel für den Menschen ist aber der Mensch selbst" („Kritik d. Hegelschen Rechtsphilosophie"*** S. 614). Die Tat wird gefaßt als „Existenzial", d. h. als eine wesentliche Verhaltungsweise menschlichen Daseins und auf menschliches Dasein wesentlich ausgehend: „Alles gesellschaftliche Leben ist wesentlich praktisch. Alle Mysterien, welche die Theorie zum Mystizismus veranlassen, finden ihre rationelle Lösung in der menschlichen Praxis und in dem Begreifen dieser Praxis" („Deutsche Ideologie" S. 229). Jede Tat ist eine menschliche „Veränderung der Umstände", aber nicht jede Tat verändert auch die menschliche Existenz. Man kann die Umstände verändern, ohne das menschliche Dasein, das in und mit diesen Umständen lebt, in seiner Existenz zu verändern. Nur die radikale Tat verändert mit den Umständen auch die in ihnen tätige

---

* In: Marx-Engels-Archiv I. Frankfurt a. M. o. J.
** Aus dem literarischen Nachlaß v. K. Marx u. Fr. Engels. II. Stuttgart 1920.
*** Marx-Engels-Gesamtausgabe. 1. Abtlg. I, 1. Halbband. Frankfurt a. M. 1927.

Digitized by Google

menschliche Existenz: „Das Zusammenfallen des Änderns der Umstände und der menschlichen Tätigkeit kann nur als revolutionäre Praxis gefaßt und rationell verstanden werden" (ebenda S. 228).

Die radikale Tat ist wesensmäßig notwendig, für den Täter wie für die Umwelt, in die sie getan wird. Durch ihr Geschehen wendet sie die Not, ändert sie etwas schlechthin unerträglich Gewordenes und setzt an seine Stelle das Notwendige selbst, das, was allein die Unerträglichkeit aufheben kann. Jede Tat, die nicht diesen spezifischen Charakter der Notwendigkeit hat, ist nicht radikal, könnte auch nicht geschehen, oder später und von einem anderen getan werden. Dies führt auf die letzte entscheidende Bedeutung der Notwendigkeit: der radikalen Tat ist ihre Notwendigkeit immanent. Daß sie gerade jetzt geschehen muß, gerade hier und gerade von dem, besagt, daß sie nicht und niemals von „außen" an den Täter herangebracht sein kann, daß der Täter sie tun muß im Sinne des immanenten Müssens, daß sie mit seiner Existenz selbst schon gegeben ist. Erst hierdurch wird die Tat wahrhaft notwendig, indem sie sich ihr Geschehen nicht von außen vorgeben läßt, sondern es aus ihr selbst hervorbricht.

Wie aber läßt sich diese Notwendigkeit der Tat konkret bestimmen? Wir haben gesehen: die Tat ist existenzial gemeint: als aus dem menschlichen Dasein als wesentliche Verhaltung kommend und auf menschliches Dasein sich richtend. Die radikale Tat muß als konkrete Notwendigkeit des konkreten menschlichen Daseins geschehen (auf der Seite des Täters), und sie muß notwendig sein für konkretes menschliches Dasein (auf der Seite der Umwelt). Die Sphäre dieser konkreten Notwendigkeit des Geschehens ist die Geschichte. — Alle Bestimmungen der radikalen Tat fließen zusammen in ihrer Grundbestimmtheit als Geschichtlichkeit.

Mit der Entdeckung der Geschichte als Grundkategorie menschlichen Daseins stellt Marx den Begriff der geschichtlichen Existenz auf, mit dem er zugleich die „eigentliche", „sinnvolle", „wahre" Existenz gegenüber allen faktischen Abweichungen bezeichnet: „Wir kennen nur eine einzige Wissenschaft, die Wissenschaft der Geschichte" (Archiv I, S. 237). „Weltgeschichtliche Existenz der Individuen" ist Existenz, „die unmittelbar mit der Geschichte verknüpft ist" (ebenda S. 253). Wie menschliches Dasein wesentlich praktisch ist, so ist es auch wesentlich geschichtlich, seine Situation ist eine geschichtliche, mag es sie ergreifen oder nicht: „Als Bestimmter, Wirklicher hast du eine Bestimmung, eine Aufgabe, du magst ein Bewußtsein darüber haben oder nicht" („Sankt Max"* S. 369). Diese Bestimmung der Existenz ist eine geschichtliche, sie wird durch die geschichtliche Situation der Existenz umschrieben, die jeweiligen Möglichkeiten des konkreten Menschen sind durch sie vorgezeichnet, ebenso wie seine Wirklichkeit und seine Zukunft. Gewiß, es gibt „ungeschichtliche" Existenz: das einsame Individuum wie die unbewußte Masse kann ihre geschichtliche Situation verkennen oder sich gegen sie auflehnen, anstatt sie zu ergreifen, — dann aber mangelt ihrer Existenz die Notwendigkeit, in der allein die radikale Tat wurzeln kann. — Wir werden auf das Grundphänomen der Geschichtlichkeit und seine marxistische Konzeption noch ausführlich zurückzukommen haben, an dieser Stelle sind nur die Zusammenhänge mit der Frage nach der radikalen Tat herauszuheben.

Die radikale Tat hat nur immanente Notwendigkeit, wenn sie geschichtlich ist, wenn ihre Notwendigkeit eine geschichtliche ist, eben weil menschliches Dasein sich wesentlich in der Geschichte erfüllt, durch die Geschichte bestimmt ist. D. h. der Täter der radikalen Tat muß geschichtliche Existenz haben, und

* Dokumente des Sozialismus IV. Stuttgart 1904.

Digitized by Google

ihr Tatfeld muß die Geschichte sein, ihre Richtung und ihr Ziel muß aus der Geschichte selbst kommen und auf geschichtliche Existenz gehen. Um die konkrete Möglichkeit der radikalen Tat bestimmen zu können, muß die geschichtliche Situation, in der sie getan werden soll, erkannt sein. Dazu ist nötig, daß die Struktur der Geschichtlichkeit überhaupt und die Grundbedingungen geschichtlicher Existenz geklärt sind.

Mit dem Bewußtsein der grundlegenden Bedeutung dieser Fragestellung beginnt ihre Aufrollung in der „Deutschen Ideologie". Die Methode ist zunächst rein phänomenologisch: in voller Konkretion soll der Tatbestand des „geschichtlichen Menschen" aufgezeigt werden, gelten soll nur, was an diesem Tatbestand selbst sich aufweisen läßt: „Die Voraussetzungen, mit denen wir beginnen, sind keine willkürlichen, keine Dogmen, es sind wirkliche Voraussetzungen, von denen man nur in der Einbildung abstrahieren kann. Es sind die wirklichen Individuen, ihre Aktion und ihre materiellen Lebensbedingungen . . . Diese Voraussetzungen sind also auf rein empirischem Wege konstatierbar" („Deutsche Ideologie" S. 237). — Ob und inwieweit diese Methode den gegenstandsgemäßen Zugang darstellt, ist später zu untersuchen.

Was findet nun der Blick auf den geschichtlichen Menschen vor?

Der geschichtliche Mensch erscheint von vornherein nicht als einsames Individuum, sondern als Mensch unter Menschen in einer Umwelt, als „unselbständig", einem „größeren Ganzen angehörig" („Kritik der politischen Ökonomie"* S. XIV). Welche geschichtliche Zeit und welchen geschichtlichen Raum der Blick auch zum Ansatz nimmt, immer trifft er als das geschichtliche Konkretum, als geschichtliche „Einheit" die Gesellschaft (dieser Begriff soll hier zunächst nur eine irgendwie fundierte konkrete Einheit von Individuen bezeichnen, wobei noch ganz offen bleibt, worin diese Einheit fundiert ist). Die Gesellschaft erscheint naturräumlich begrenzt, ihre Wirksamkeit erstreckt sich auf eine bestimmte räumliche Umwelt (Dorf — Stadt — Land . . .). Antrieb und Richtung der Wirksamkeit der Gesellschaft ist gegeben durch ihre Reproduktion, durch die ständige Erneuerung, Wiederholung ihres Daseins**. Sie handelt zunächst nach den auf Erhaltung ihrer Existenz gehenden Bedürfnissen: „die erste geschichtliche Tat ist die Produktion des materiellen Lebens selbst" („Deutsche Ideologie" S. 245, auch S. 238). Immer erscheint ursprünglich die Produktion als Reproduktion, als Erhaltung und Fortpflanzung der daseienden Gesellschaft je nach den vorhandenen natürlichen Bedingungen unter jeweils wechselnden Produktionsweisen. Mit dem „materiellen Leben" wird auch reproduziert das „ideelle". „Die Produktion der Ideen, Vorstellungen, des Bewußtseins ist zunächst unmittelbar verflochten in die materielle Tätigkeit und den materiellen Verkehr der Menschen" (ebenda S. 239). Das geschichtliche Grundphänomen zeigt die „geistigen" Wirklichkeiten einer Gesellschaft als fundiert in den „materiellen" Wirklichkeiten, als „unselbständig": Recht, Moral, Kunst, Wissenschaft geben sich dem geschichtlichen Blick nicht als abstrakte, jenseits des geschichtlichen Seins liegende Bereiche, sondern als erwachsen aus und verwurzelt in dem konkreten Sein einer konkreten Gesellschaft: „Die Menschen sind die Produzenten ihrer Vorstellungen, Ideen usw. usw., aber die wirklichen, wirkenden Menschen, wie sie bedingt sind durch eine bestimmte Entwicklung ihrer Produktivkräfte und des denselben entsprechenden Verkehrs" (ebenda S. 239).

Menschliches Dasein als seinem Sein nach geschichtliches bedarf keines

---

* 10. Auflage. Berlin 1924.

** Später hat der Begriff „Reproduktion" innerhalb der ökonomischen Analysen des „Kapital" eine andere Bedeutung.

Digitized by Google

transzendenten Anstoßes und keines Zieles, um zu geschehen, da es nur als Geschehen sein kann: „Es ist nicht etwa die ‚Geschichte', die den Menschen zum Mittel braucht, um ihre — als ob sie eine aparte Person wäre — Zwecke durchzuarbeiten, sondern sie ist Nichts, als die Tätigkeit des seine Zwecke verfolgenden Menschen" („Die heilige Familie" S. 195). Alle geschichtliche Entwicklung verharrt in der Immanenz der Geschichte selbst, sie ist die Entfaltung der Gesellschaften als der konkreten geschichtlichen Einheiten unter dem Antrieb ihrer Reproduktion, bedingt durch die natürliche Umwelt. — Die weitere Darstellung der geschichtlichen Entwicklung durch Marx darf als bekannt vorausgesetzt werden, es soll aus ihr hier nur noch erwähnt werden, was zur Klärung des Grundphänomens der Geschichtlichkeit nötig ist.

Als geschichtliches ist menschliches Dasein die „Aufeinanderfolge der Generationen" („Deutsche Ideologie" S. 254). Jede Generation ist in ihrer Reproduktion fundiert auf der vorangegangenen. Sie übernimmt als Erbe die ihr von den Vorderen übermachten „Materiale": die Produktionskräfte wie die Produktionsverhältnisse. Aber sie übernimmt sie „unter ganz veränderten Umständen", denn Geschichte als geschehende Tätigkeit der Menschen ist in jedem Augenblick Veränderung. So muß die neue Generation das ihr überkommene Erbe entwickeln, modifizieren oder — vernichten, wenn es den „veränderten Umständen" nicht mehr entspricht. Welche dieser Möglichkeiten sie ergreift und was sie an Stelle des Gestürzten setzt, ist ihr durch die Geschichte vorgegeben. Sie kann nur zum Subjekt der Geschichte werden, wenn sie sich als Objekt der Geschichte erkennt und ergreift, wenn sie aus der Erkenntnis ihrer einmaligen geschichtlichen Situation heraus handelt.

Mit der erweiterten Reproduktion der Gesellschaft (Wachsen der Bevölkerung, Zwang räumlicher Ausdehnung, Verkehr und Zusammenstoß mit anderen Gesellschaften) und der dadurch hervorgerufenen Teilung der Arbeit entsteht die Klasse als treibende geschichtliche Einheit. Im ersten Zugang auf das geschichtliche Grundphänomen konnte die Gesellschaft noch als einheitliche Totalität erscheinen. In strenger Konkretion genommen ist aber „die Produktion im allgemeinen eine Abstraktion" („Kritik der politischen Ökonomie" S. XXV). Die Totalität der konkreten geschichtlichen Gesellschaft zerfällt wieder in andere Einheiten, da es keine einheitliche Reproduktion gibt, sondern verschiedene. Mag die Produktionsweise einer bestimmten Gesellschaft eine relative Einheit darstellen, — durch die Teilung der Arbeit ist die Stellung der Individuen der Gesellschaft im Produktionsprozeß eine verschiedene, und diese ihre Stellung konstituiert die Klasse als entscheidende Einheit.

Durch die Entwicklung der Produktivkräfte wird die Teilung der Arbeit aus einer nationalen zur internationalen, über allen volklichen und räumlichen Bedingtheiten wird der universale Charakter der Klasse sichtbar. In der Schaffung des modernen Weltmarktes hat diese Entwicklung ihren Gipfel erreicht. Die „allseitige Abhängigkeit" der Individuen in ihrer Reproduktion macht ihre geschichtliche Existenz zur weltgeschichtlichen, die „Umwandlung der Geschichte in Weltgeschichte" ist vollzogen („Deutsche Ideologie" S. 255 f.).

Wir haben den marxistischen Aufriß der Geschichtsentwicklung bis zu dem Punkte skizziert, wo die universale Klasse als letzter Träger der geschichtlichen Bewegung erscheint. Wir glauben nun die Frage nach dem konkreten Träger der radikalen Tat, um die es in der marxistischen Grundsituation geht, beantworten zu können. Es ist die universale Klasse, die durch ihre geschichtliche Existenz zu dieser Tat verurteilt ist, deren Sein in zweifacher Notwendigkeit im Tun dieser Tat sich vollendet: „Es handelt sich nicht darum, was . . . das Proletariat als Ziel sich einstweilen vorstellt. Es handelt sich darum, was es ist, und was es diesem Sein gemäß geschichtlich zu tun gezwungen sein

Digitized by Google

wird. Sein Ziel und seine geschichtliche Aktion ist in seiner eigenen Lebenssituation . . . unwiderruflich vorgezeichnet" („Heilige Familie" S. 133).

Die Analyse des geschichtlichen Menschen hatte das Bewußtsein und seine Leistungen als Teile der geschichtlich-gesellschaftlichen Totalität aufgezeigt, als fundiert auf das konkrete geschichtliche Sein. Auch die Erkenntnis ist kein Akt, der das menschliche Dasein aus der Immanenz der Geschichtlichkeit hinausführt. Mag man den Gegenstand der Erkenntnis als „übergeschichtlich" oder „außergeschichtlich" ansprechen, der erkennende Akt selbst ist nichts, was von irgendwo in das konkrete Sein hineinfällt, sondern stets eine Leistung des konkreten Menschen, und die geschichtliche Situation gibt die Möglichkeit jeder Erkenntnis vor. Jede wahre Erkenntnis erschließt wirkliche Gegenstände und Sachverhalte. Als Wirklichkeiten haben sie Geltung, wenn das erkennende menschliche Dasein sich nach ihnen richten kann, um „wahr" zu werden, um seiner geschichtlichen Situation zu entsprechen. Alle echte Erkenntnis ist zutiefst „praktische" Erkenntnis, indem sie ein menschliches Dasein „in die Wahrheit bringt". Das ist der Sinn der Wissenschaft, ihre einzige Aufgabe, diesen Sinn zu erfüllen. Geschichtliche Existenz vollendet sich erst in dem Wissen um diese Existenz, in der Erkenntnis ihrer geschichtlichen Situation, ihrer Möglichkeiten und ihrer Aufgabe. Erst dann ist sie „unmittelbar mit der Geschichte verknüpft", kann sie das, was sie tun muß, radikal tun. Radikal kann nur getan werden, was notwendig getan werden muß, und nur in der Erkenntnis kann menschliches Dasein der Notwendigkeit gewiß werden. In der angesprochenen geschichtlichen Situation ist die Klasse die entscheidende geschichtliche Einheit, die Erkenntnis der einmaligen, geschichtlich-gesellschaftlichen Notwendigkeit die Leistung des „Klassenbewußtseins". Im Klassenbewußtsein wird die berufene Klasse reif zum Träger der geschichtlichen Tat. Ist die revolutionäre Situation gegeben, kann nur die ihrer geschichtlichen Lage bewußte Klasse sie ergreifen.

Hiermit erfüllt sich die unmittelbare Einheit von Theorie und Praxis, auf die wir vordeutend schon hingewiesen haben. Die geschichtliche Notwendigkeit realisiert sich durch die Tat der Menschen. Diese können an ihrer Tat vorbeigehen — die Geschichte der letzten Jahre ist voll von solchen verpfuschten revolutionären Situationen —, sich von Subjekten zu Objekten der Geschichte degradieren. Dann ist es die Aufgabe der Theorie, aus der Erkenntnis der Notwendigkeit heraus die Praxis freizumachen. An den revolutionären Wendepunkten der Geschichte wird „die Wissenschaft bewußtes Erzeugnis der historischen Bewegung, und sie hat aufgehört, doktrinär zu sein, sie ist revolutionär geworden" („Elend der Philosophie"* S. 109). Indem die Wissenschaft ihrer Geschichtlichkeit bewußt wird, ist sie zur Wirklichkeit geworden. Die Wahrheit aller echten Wirklichkeit erfüllt sich im Wirken: „Die Philosophen haben die Welt nur verschieden *interpretiert*; es kommt darauf an, sie zu *verändern*" („Thesen über Feuerbach" ** S. 230).

III.

Die Geschichtlichkeit des Daseins.

Nach Heidegger: „Sein und Zeit".

Wir haben zu zeigen versucht, wie in der marxistischen Grundsituation die radikale Tat in ihrer geschichtlichen Notwendigkeit freigemacht wird. Dem auf sie gerichteten Blick enthüllte sich die Geschichtlichkeit als die primäre Bestimmtheit menschlichen Daseins, in deren konkreten Boden alle abstrakt

* 5. Auflage. Stuttgart 1913.
** Marx-Engels-Archiv I.

Digitized by Google

gewordenen geistigen und materialen Gegenstände zurückzunehmen sind. Menschliche Freiheit erfüllte sich in dem Ergreifen der eigenen Notwendigkeit, in dem Willen zur unmittelbaren geschichtlichen Existenz, die in der revolutionären geschichtlichen Situation als radikale Tat sich realisiert. — Ehe wir nun weitersehen, welche Methodik des Denkens (Dialektik) und Tuns (revolutionäre Praxis) sich aus dem in der marxistischen Grundsituation gewonnenen Standpunkt ergibt, erhebt sich die Frage: Wie weist sich die „Wahrheit" der marxistischen Grundthesen aus? Wie weit geht ihre Geltung? Und woher nimmt die solche Fragen behandelnde kritische Analyse ihren Zugang?

Eine Lehre, die menschliches Dasein als primär geschichtliches bestimmt und die Theorie nur handhabt als Sicherstellung und Freisetzung der geschichtlichen Tat, kann nur durch immanente Analyse sinnvoll angegangen werden. D. h. eine Analyse, die den Sinn dieser Lehre selbst zum Ausgang nimmt und fragt: Kann menschliches Dasein überhaupt als primär geschichtliches angesprochen werden? Und wenn ja: hat die analysierte Lehre die Geschichtlichkeit voll in den Blick bekommen?

Seit der Mitte des vorigen Jahrhunderts ist das Problem der Geschichtlichkeit wieder als ein Hauptproblem der Philosophie erkannt worden. Abseits von dem System Hegels und der Hegelianer hat es Droysen in seinem „Grundriß der Historik" aufgeworfen, aber erst bei Dilthey wird es zum zentralen Antrieb des Philosophierens. Seitdem ist es von den verschiedensten Seiten angegriffen worden, immer mehr mit dem Bewußtsein, daß es hier vielleicht um die Grundfrage der Wissenschaft überhaupt geht (wir nennen nur die Namen: Simmel, Rickert, Troeltsch, Max Weber), bis endlich Heidegger von der strengen Phänomenologie aus die Frage in ihrer ganzen radikalen Schwere aufgeworfen und beantwortet hat. Wenn wir bei seinem Werk („Sein und Zeit", Halle 1927) länger verweilen, als es in unserem Zusammenhang vielleicht nötig gewesen wäre, so geschieht es, weil uns dieses Buch einen Wendepunkt in der Geschichte der Philosophie zu bezeichnen scheint: den Punkt, wo die bürgerliche Philosophie sich von innen her selbst auflöst und den Weg frei macht zu einer neuen, „konkreten" Wissenschaft. —

Heidegger* geht von der Frage nach dem Sinn des Seins aus, und ihre Klärung ist sein Ziel. Aber der ganze bisher erschienene erste Teil behandelt die Interpretation eines vorzüglichen Seins, des „Daseins", worunter stets das menschliche Dasein verstanden wird. „Dieses Seiende, das wir selbst je sind und das unter anderem die Seinsmöglichkeit des Fragens hat, fassen wir terminologisch als Dasein" (S. 7). Die Aufzeigung der Seinsart des Daseins vollzieht sich in vielen, durch den phänomenologischen Gang der Untersuchung sich ergebenden Etappen. Dasein hat zunächst die Seinsverfassung des „In-der-Welt-seins". Als solches ist mit seinem Sein jeweils schon Welt da. Die Probleme der Transzendenz, Wirklichkeit, Beweisbarkeit der Welt in ihrem traditionellen Ansatz enthüllen sich als Scheinprobleme, weil Dasein überhaupt nur als „In-der-Welt-sein" da ist, die Welt mit seiner Existenz ursprünglich schon gegeben ist, und zwar in einer bestimmten Entdecktheit und Erschlossenheit. Die erste Aussage des Daseins ist nicht das cogito, mit dem dann ein ego gesetzt ist, sondern: sum in dem Sinne: „ich-bin-in-einer-Welt" (S. 211). Das Erkennen als Hinüberkommen eines (weltlosen) Subjekts zu einer draußen befindlichen Welt hört auf ein Rätsel zu sein, wenn Erkennen als ein Seinsverhalten des ursprünglich welthaften Daseins aufgewiesen ist.

Welche Seinsart hat nun die mit dem Dasein seiende Welt? Ihre Grund-

* Im folgenden werden nur die für unseren Zusammenhang entscheidenden Gedanken des Buches in äußerster Kürze wiedergegeben.

Digitized by Google

verfassung wird bestimmt als „Bedeutsamkeit", als eine dem Dasein jeweils verhaftete „Bewandtnisganzheit". Die dem Dasein innerhalb der Welt begegnenden Gegenstände, soweit sie nicht selbst wieder Dasein sind, haben die Seinsart von „Zeug": die „Zuhandenheit" (S. 69). Die gegenständliche Umwelt begegnet dem Dasein als eine auf es ausgerichtete Bedeutungswelt; nicht als starre res extensae, als abstrakt-physikalische, daseins-unabhängige Dinge, sondern als bezogen auf ein sie brauchendes, nach ihnen sich richtendes, sie besorgendes Dasein, das ihnen jeweils ihren Sinn, ihre Zeit und ihren Ort gibt. (Dieser Satz darf nicht mißverstanden werden, als ob im Sinne irgendeiner idealistischen These das Dasein die Welt schaffe; vielmehr ist die „objektive" Realität der Welt hierbei als selbstverständliche Evidenz schon vorausgesetzt und überhaupt kein Problem mehr. Aber Dasein und Welt sind in ursprünglicher Weise ihrem Sein nach aufeinander bezogen, Teile einer unzerreißbaren konkreten Totalität. Über irgendeine zeitliche oder ideale Priorität ist damit nichts ausgemacht.) Die (theoretische) Auffassung der Welt als purer „Vorhandenheit" entspricht nicht der Weise, in der die Welt dem Dasein ursprünglich erschlossen ist. Die theoretische Verhaltungsweise, in der die Gegenstände als Vorhandenheiten nach ihrer Struktur und Form, Beziehung und Bewegung untersucht werden (etwa wie in der mathematischen Physik, in der formalen Logik und Ontologie), ist eine „abgeleitete", „abkünftige". Sie ist eine Modifizierung jener ursprünglichen Auffassung von Welt als Bedeutsamkeit. Die Begegnung der Welt im praktisch-brauchenden Besorgen ist die erste, echte, und alle theoretischen, erkennenden Verhaltungen sind auf sie fundiert — wenn auch nur in der „Weise des Absehens von ihr".

Im Verlauf der näheren Interpretation des „In-der-Welt-seins" wird Dasein als Mit-sein aufgewiesen: „Auf dem Grunde dieses mithaften In-der-Welt-seins ist die Welt je schon immer die, die ich mit den Anderen teile. Die Welt des Daseins ist Mitwelt. Das In-sein ist Mitsein mit Anderen" (S. 118). Von diesen Anderen, dieser Mitwelt aus empfängt das alltägliche Dasein seine Bestimmung. Das durchschnittliche Subjekt des Daseins ist das „Man". In ausführlicher Analyse wird gezeigt, wie dieses Man alle Möglichkeiten und Entscheidungen des Daseins von vornherein übernimmt, wie aus seiner „öffentlichen Ausgelegtheit" die Werte und Richtungen des Daseins geschöpft werden. Wichtig ist, daß diese „Verfallenheit" des Daseins an seine Welt, dieses „uneigentliche Existieren" als eine wesensmäßige Seinsweise des Daseins gefaßt wird („das Man ist ein Existenzial und gehört als ursprüngliches Phänomen zur positiven Verfassung des Daseins", S. 129). Sie führt zu dem zentralen Punkt der Interpretation: der „Geworfenheit". Dasein ist seinem Sein von Ursprung her je schon überantwortet, sein Sein ist ihm auferlegt, ohne daß es um sein Woher und Wohin weiß, und mit dieser Geworfenheit ist es auch in seine Um- und Mitwelt hineingeworfen, verfällt es ihr in steter Abkehr von seinem eigentlichen Sein.

In all dieser Verfallenheit bleibt aber auf dem Grunde des Daseins ein — wenn auch noch so verdecktes — Verstehen seiner Eigentlichkeit. Immer doch geht es dem Dasein um sein eigenes Sein, und diese existenzial gefaßte „Sorge" wird als das eigentliche Sein des Daseins angesprochen. In ihr liegt die Möglichkeit, trotz aller Geworfenheit und Verfallenheit das eigene Sein zu ergreifen, aus der uneigentlichen in die eigentliche Existenz durchzudringen. Wir müssen die Interpretation des Seins des Daseins als Sorge und der Zeitlichkeit als ihres ontologischen Sinnes, als des Grundes ihrer Möglichkeit, hier übergehen. Die Ausführungen über die Zeitlichkeit gipfeln in dem Satze, daß diese weder eine apriorische Anschauungsform noch eine empirische Ordnung

Digitized by Google

der Gegenstände sei, sondern eine Grundverfassung des Daseins, das durch sie allererst sein kann. Gewesenheit, Gegenwart und Zukunft sind Seinsweisen des Daseins und ermöglichen erst Grundphänomene wie Verstehen, Sorge, Entschlossenheit. Hiermit ist der Weg freigemacht für die Aufzeigung der Geschichtlichkeit als Grundbestimmtheit des Daseins, der für uns entscheidende Punkt von Heideggers Phänomenologie.

In der Geworfenheit des In-der-Welt-seins nimmt das alltägliche Dasein seine Möglichkeiten aus der überkommenen, ererbten Ausgelegtheit des Man. Aber in der Entschlossenheit kann es sich auf sein eigentliches Sein zurückrufen, es kann das „Seiende, das es selbst ist, in seiner Geworfenheit ganz übernehmen" (S. 283). Auch in der Entschlossenheit, in der sich das eigentliche Sein des Daseins konstituiert, bleibt das Dasein geworfenes. Seine Freiheit liegt nur in der totbereiten Übernahme des Erbes, im selbstgewählten Vollzug der Notwendigkeit. Das „Erbe" bleibt wesentlich bestimmend, es macht die konstitutive Geschichtlichkeit des Daseins aus: „Die Entschlossenheit, in der das Dasein auf sich selbst zurückkommt, erschließt die jeweiligen faktischen Möglichkeiten eigentlichen Existierens aus dem Erbe, das sie als geworfene übernimmt. Das entschlossene Zurückkommen auf die Geworfenheit birgt ein Sichüberliefern überkommener Möglichkeiten in sich." (S. 383.) In der entschlossenen Überlieferung an das geschichtliche Erbe ergreift das Dasein sein „Schicksal". Es bringt sich aus der Verfallenheit uneigentlichen Existierens in die eigentliche Existenz, indem es geschichtlich wird: seine überlieferte geschichtlich bestimmte Möglichkeit selbst wählt und aus ihr heraus seine Existenz „wiederholt".

Diese Wiederholung aber, als die Entschlossenheit, die ausdrücklich um die Herkunft ihrer Möglichkeiten weiß, denen sie sich überliefert, ist nur als „Widerruf" möglich. Sie ist kein bloßes Wiederleben, Wiederbringen der verfallend vergangenen Existenz, sondern etwas Neues, eine „Erwiderung" auf die vergangenen Möglichkeiten. Und als solche muß sie notwendig mit dem Heute zusammenstoßen, kann sie nur im Gegenzug gegen das als Heute faktisch Existierende gewonnen werden (S. 385 f.).

Auch das schicksalhafte Dasein existiert wesenhaft im Mitsein mit Anderen, und so ist sein „Geschehen ein Mitgeschehen und bestimmt als Geschick. Damit bezeichnen wir das Geschehen der Gemeinschaft, des Volkes" (S. 384). Die Geschichtlichkeit verwurzelt das Dasein notwendig im Dasein der Anderen, und eigentliches Geschehen des Daseins ist Dasein „in und mit seiner Generation" (S. 385).

In der Aufweisung der eigentlichen Existenz als eigentlicher Geschichtlichkeit, der Offenheit für die jeweilige geschichtliche Situation als ihre ausgezeichnete Grundhaltung vollendet sich Heideggers Frage nach dem Sein des Daseins. Von hier aus wird auch Ursprung und Gegenstand der Geschichte als Wissenschaft bestimmt. In der Geschichte geht es stets um ein gewesenes Dasein. Alle geschichtlichen Tatsachen, alles „Material" ist zurückzuführen auf ein Dasein, das sich gemäß seinen Möglichkeiten in ihnen ausgesprochen hat. In die Geschichte ist auch die Natur einbezogen, soweit sie die Struktur der Umwelt als dasein-bezogener Bedeutsamkeit aufweist. — Die Geschichtlichkeit als Grundbestimmtheit des Daseins fordert auch eine „Destruktion" der bisherigen Geschichte: die aufbewahrten Tatsachen und ihre überlieferten Deutungen müssen zurückgenommen werden in die lebendige Totalität des zu ihnen gehörenden geschichtlichen Daseins. Als einen solchen Versuch kündigt Heidegger für den zweiten Teil seines Buches eine historische Destruktion der Geschichte der Philosophie an.

Digitized by Google

Gewiß lassen sich gegen Heideggers Analysen zahlreiche Einwände vorbringen, kann sein methodischer Ansatz abgelehnt werden. Aber jede solche Kritik geht an dem Sinn des Werkes vorbei, der „wahr" bleibt, selbst wenn schwere Unrichtigkeiten unterlaufen sind. Entscheidend ist der neue philosophische Antrieb, der diese Interpretationen gewirkt hat. In dem Bewußtsein ihrer ganz akuten Notwendigkeit wird die Grundfrage aller lebendigen Philosophie aufgeworfen: Was ist eigentliche Existenz und wie ist eigentliche Existenz überhaupt möglich? Nach langen Abirrungen wird wieder gesehen, daß Sinn und Wesen des Menschen in seinem konkreten Dasein beschlossen sind: „Die ‚Substanz' des Menschen ist . . . die Existenz" (S. 117). Die Philosophie hat sich wieder in ihre ursprüngliche Notwendigkeit gebracht, es geht ihr einzig um diese Existenz, ihre Wahrheit und Erfüllung. Von diesem Boden aus werden nun alle philosophischen Probleme angegangen in dem Bemühen, sie in ihrer echten Daseinsbezogenheit wieder zu entdecken, zu untersuchen, wieweit in ihnen sich existenziale Kämpfe und Nöte ausgesprochen haben, inwieweit sie Wahrheiten, Lügen oder Verhüllungen des In-der-Welt-seins bezeichnen. — Es ist wunderbar, wie von hier aus alle starr gewordenen Probleme und Lösungen in dialektische Bewegtheit geraten, sich zu den konkreten Menschen ordnen, die in ihnen gelebt haben und leben. Begriffe wie Erkenntnis, Wahrheit, Wissenschaft, Verstehen, Realität, Außenwelt usw. werden geklärt, indem ihre Gegenstände als ursprüngliche Verhaltungsweisen menschlichen Daseins oder als natürliche Grundphänomene des Daseins freigemacht werden. Und wenn im Verlauf solcher Interpretationen die offenbare Verfallenheit der alltäglichen Existenz wieder vor die Möglichkeit eigentlichen, wahren Existierens gebracht wird, dann erhält diese Philosophie ihren höchsten Sinn als echte praktische Wissenschaft: als die Wissenschaft von den Möglichkeiten eigentlichen Seins und seiner Erfüllung in der eigentlichen Tat.

Indem Heidegger hierbei die geschichtliche Geworfenheit des Daseins und seine geschichtliche Bestimmtheit und Verwurzelung im „Geschick" der Gemeinschaft erkennt, hat er sein radikales Forschen zu dem äußersten Punkt vorgetrieben, zu dem die bürgerliche Philosophie bisher gelangte und — überhaupt gelangen kann. Er hat die theoretischen Verhaltungsweisen des Menschen als „abkünftige", als fundiert im praktischen „Besorgen" aufgedeckt und damit die Praxis als das Feld der Entscheidungen erwiesen. Er hat den Augenblick der Entscheidung, die Entschlossenheit, als geschichtliche Situation, und die Entschlossenheit selbst als ein Aufsichnehmen des geschichtlichen Schicksals bestimmt. Er hat dem bürgerlichen Freiheitsbegriff und dem bürgerlichen Determinismus das Freisein als das Wählenkönnen der Notwendigkeit, als das echte Ergreifenkönnen der vorgeschriebenen Möglichkeiten gegenübergestellt, und er hat in dieser „Treue zur eigenen Existenz" die Geschichte als einzige Autorität aufgerichtet. Aber hiermit hat der radikale Anstoß sein Ende erreicht.

Bleibt aber Heideggers Untersuchung ihrem eigenen (geschichtlichen) Sinn noch gerecht, wenn sie die Analyse bei diesen Aufweisungen stehen läßt? Als der Ansatz jeden Philosophierens wurde der konkrete Mensch in seiner konkreten geschichtlichen Situation entdeckt. Die Geschichtlichkeit erwies sich nicht als bloße Zufälligkeit des Daseins, oder als sein bloßer faktischer „Ort" in der Welt, sondern als die Weise des Seins des Daseins selbst, in der seine volle Bestimmung gründet. Darin liegt für eine so radikale Vorhabe wie die Heideggers notwendig der Rekurs auf die entscheidende Tatsache des „Heute" in seiner ganzen geschichtlichen Konkretion. In und für dieses Heute wurden die verschütteten Wahrheiten freigemacht: nicht als neuer Versuch, die traditionellen Probleme der „philosophia perennis" zu lösen, sondern als eine

Digitized by Google

durch die bedrohliche Situation des gegenwärtigen Menschen schicksalhaft geforderte Besinnung. Im Hinblick auf dieses Heute waren nun auch die aus diesen Wahrheiten aufspringenden letzten Fragen zu stellen und zu beantworten: Was ist konkret eigentliche Existenz? Wie ist und ist überhaupt konkret eigentliche Existenz möglich? Diese Fragen sind, für das „Dasein überhaupt" gestellt und beantwortet, leer, d. h. ohne Bekenntnis und ohne Verpflichtung, Charaktere, die ihnen als existenziale Fragen zukommen müssen. Die Hineinnahme des Heute und seiner Situation hätte gezeigt, daß die eigentliche Existenz, die stets nur als „Widerruf dessen, was im Heute als ‚Vergangenheit' sich auswirkt", möglich ist, für das Heute nur als konkret verändernde Tat geschehen kann, daß es das Schicksal des Heute ist, nur durch den Sturz der faktisch bestehenden Existenz hindurchzumüssen. Und Heideggers Versuch, die entscheidende Entschlossenheit gerade an dieser Stelle auf das einsame Dasein zurückzuverweisen, anstatt sie zur Entschlossenheit der Tat vorzutreiben, muß widersprochen werden. Diese Tat ist mehr als eine „Modifizierung" der gewesenen Existenz: sie ist eine alle Sphären der Öffentlichkeit ergreifende Neugestaltung.

Ferner: Dasein ist als geworfenes In-der-Welt-sein jeweils seiner Mit- und Umwelt verhaftet. Diese Welt wiederum ist als Bedeutungszusammenhang jeweils in einem sie besorgenden Dasein verwurzelt. Wie ist aber für den konkreten Zusammenhang dieses Dasein näher zu bestimmen? Ist es das jeweils individuelle Dasein, so daß es so viele Menschen gäbe wie Individuen? Gewiß nicht: es ist eine gemeinsame Welt (wenn auch je nach den Individuen individuell gefärbt, modifiziert). Aber wie weit erstreckt sich diese Gemeinsamkeit? Sie hat ihre Grenzen zunächst in der geschichtlichen Lage. Wohl ist eine durch alle Geschichte sich erstreckende allmenschliche, „objektive" Natur-Welt da (als solche ist sie z. B. Gegenstand der mathematischen Naturwissenschaft), doch relevant, als „Lebens-Raum" erscheint immer nur die geschichtliche Welt als Bedeutungszusammenhang. Wo liegen nun aber die Grenzen der jeweiligen geschichtlichen Lage selbst? Und ist die Welt auch nur für alles in einer konkreten geschichtlichen Lage gegenwärtige Dasein „dieselbe"? Offenbar nicht. Nicht nur die Bedeutungswelt der einzelnen gleichzeitigen Kulturkreise ist verschieden, auch innerhalb eines solchen Kreises klaffen noch Abgründe des Sinnes zwischen den Welten. Gerade in dem existenzial wesentlichen Verhalten gibt es z. B. kein Verstehen zwischen der Welt des modernen Bürgers des Hochkapitalismus und der des Kleinbauern oder Proletariers. — Hier stößt die Untersuchung notwendig auf die Fragen der materialen Konstitution der Geschichtlichkeit, einen Durchbruch, den Heidegger nirgends vollzieht oder auch nur andeutet.

Es sei bemerkt, daß Dilthey in dieser Richtung weitergegangen ist. Besonders in den als 7. Band der Schriften veröffentlichten Aufsätzen zum „Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften" (Leipzig 1927) stößt die Analyse immer wieder auf den bei aller Anerkennung der eigenen Struktur der Geschichtlichkeit unauflösbaren materialen Bestand der Geschichte. Zitiert sei nur ein Abschnitt: „Die Zeitalter sind in ihrer Struktur voneinander verschieden." Jedes „enthält einen Zusammenhang verwandter Ideen, die in den verschiedenen Gebieten regieren . . . Nun muß aber anerkannt werden, daß der Hintergrund dieser Ideen die Gewalt ist, welche nicht durch diese höhere Welt überwunden werden kann. Und dies ist überall so. Faktizität der Rasse, des Raumes, des Verhältnisses der Gewalten, bilden überall die nie zu vergeistigende Grundlage. Es ist ein Traum Hegels, daß die Zeitalter eine Stufe der Vernunftentwicklung repräsentieren" (S. 287 f.).

Digitized by Google

IV.

Entwurf einer dialektischen Phänomenologie.

Die Problematik der geschichtlichen Existenz führte von selbst auf den materialen Bestand der Geschichtlichkeit. Wir bezeichnen damit vorgreifend den Umkreis der konkreten geschichtlichen Bedingungen, unter denen ein konkretes Dasein existiert, in denen das Dasein und die Bewandtnisganzheit seiner Welt jeweils verwurzelt sind. Marx hat diesen materialen Bestand als die natürliche und ökonomische Basis der Gesellschaft bestimmt. Sie steht nicht etwa als beharrende Substanz außerhalb der an ihr sich vollziehenden geschichtlichen Bewegung, sondern ist selbst in diese Bewegung hineingezogen. Für Marx hat die Natur ebenso ihre Geschichte wie die Wirtschaft. Beide sind geschichtliche Gewordenheiten. Aber einmal da, bilden sie die „niemals zu vergeistigende Faktizität", die Grundlage, in der das konkrete Dasein und seine Bewandtnisganzheit verankert ist. Ehe wir zur Interpretation des in diesen Sätzen sich ankündenden Historischen Materialismus übergehen können, müssen wir die Methode vorzeichnen, die uns dabei leiten kann.

Aus dem bisher Gesagten ergibt sich, daß der Marxismus eine geschichtliche Theorie im doppelten Sinne ist: einmal, weil ihr Gegenstand ein geschichtlicher ist und als geschichtlicher behandelt wird, und zweitens, weil sie selbst in einer konkreten geschichtlichen Situation in die geschichtliche Bewegung eingreift. Die Methode, mit der sie an ihren Gegenstand herangeht, hat Marx als dialektische Methode bezeichnet.

Auf die Zusammenhänge der marxistischen Dialektik mit der Hegelschen kann hier nicht eingegangen werden. Wir haben nur ihren methodischen Sinn aufzudecken und dann zu fragen, ob sie ihrem Gegenstand angemessen ist.

Marx und Engels haben immer wieder betont, daß die Dialektik nicht willkürlich an ihren Gegenstand herangetragen ist, sondern der geschichtlichen Bewegung selbst „entspricht". In den bekannten Sätzen am Schlusse des Nachwortes zur zweiten Auflage des „Kapital" spricht Marx davon, daß die Dialektik „jede gewordene Form im Flusse der Bewegung" auffaßt. Die dialektische Methode sieht ihren Gegenstand damit von vornherein als geschichtlichen, d. h. sie betrachtet ihn als gewordenen und vergehenden, als in einer bestimmten geschichtlichen Lage notwendig erwachsen, auf das in dieser Lage befindliche Dasein bezogen und nur von ihm aus zu verstehen. So löst sie die zur starren Eindeutigkeit abstrahierten geschichtlichen Kategorien auf, indem sie sie als „Daseinsformen, Existenzbestimmungen" aufweist (Einleitung zur „Kritik der politischen Ökonomie" S. XLIII) und dadurch wieder in ihren einmaligen lebendig-konkreten Boden zurückführt. Dies ist der methodische Sinn der marxistischen Dialektik, der gegenüber den törichten Verwendungen der Dialektik als „klapperndes Gerüst", als Allerweltsschema stets festzuhalten ist. Wir zitieren noch zwei Stellen von Engels und Lenin, in denen dieser Sinn der dialektischen Methode klar herausgestellt ist: „Der große Grundgedanke, daß die Welt nicht als ein Komplex von fertigen Dingen zu fassen ist, sondern als ein Komplex von Prozessen, worin die scheinbar stabilen Dinge nicht minder wie ihre Gedankenabbilder in unserem Kopfe, die Begriffe, eine ununterbrochene Veränderung des Werdens und Vergehens durchmachen . . ." (Engels, Ludwig Feuerbach*, S. 52.) — „Die dialektische Logik verlangt, daß wir weiter gehen. Um den Gegenstand wirklich zu erkennen, muß man alle seine Seiten, alle Verbindungen und ‚Vermittlungen' erfassen, erforschen . . . Zweitens fordert die dialektische Logik, daß der Gegenstand in seiner Entwicklung, in seiner ‚Selbstbewegung' . . ., in seiner Veränderung genommen wird . . . Drittens muß die

* Marxistische Bibliothek, Band 3. Wien-Berlin 1927.

Digitized by Google

ganze menschliche Praxis in die ‚Definition' des Gegenstandes eingehen, sowohl als Kritik der Wahrheit, als auch als praktische Bestimmung der Verbindung des Gegenstandes mit dem, was der Mensch nötig hat. Viertens lehrt die dialektische Logik, ‚es gibt keine abstrakte Wahrheit, die Wahrheit ist stets konkret'." (Lenin, Sammelband*, S. 623.) — Die spezifische Form von Thesis, Antithesis und Synthesis hat — vielleicht schon bei Hegel, bestimmt aber bei Marx — den Sinn, der immanenten Notwendigkeit der geschichtlichen Bewegung schon in der Methodik gerecht zu werden. Diese immanente Notwendigkeit der Geschichte, die zum Grundcharakter der Geschichtlichkeit gehört, findet ihren deutlichsten Ausdruck darin, daß die Ursachen der geschichtlichen Bewegung vom Bestehenden zum Kommenden bereits ganz in dem Bestehenden selbst liegen und sich nur aus ihm entwickeln. Nur so ist jeder transzendente, über- oder außergeschichtliche Antrieb und Eingriff prinzipiell ausgeschlossen. Sofern aber diese Entwicklung sich nur durch die (geschichtliche) Tat des Menschen vollzieht, wird das Kommende stets als „Negation des Bestehenden". Erinnern wir uns, wie Heidegger aufwies, daß die schicksalsbewußte Entschlossenheit zur eigentlichen Existenz nur als „Widerruf" des Vergangenen möglich ist, dessen Herrschaft stets als Verfallenheit entgegensteht. Das ist, im marxistischen Durchbruch zur praktischen Konkretion, die Theorie der Revolution. Weil notwendig bis zu einem bestimmten Punkt der geschichtlichen Entwicklung das Bestehende zur Verfallenheit wird, die alle Existenzformen in uneigentliche verwandelt, ist die geschichtliche Tat, die eigentliche Existenz wieder möglich macht, notwendig revolutionäre Tat. Und daher ist die dialektische Methode, die diese Zusammenhänge offenbar macht, „ihrem Wesen nach kritisch und revolutionär" (Nachwort zum „Kapital"** S. XLVIII).

Marx hat die Dialektik nicht nur in der Analyse der sozialen und ökonomischen Gegenstände überhaupt gehandhabt, sondern auch in der Erforschung und Interpretation konkreter geschichtlicher Situationen (besonders in den „Klassenkämpfen in Frankreich", dem „Achtzehnten Brumaire", den Adressen des Generalrats der Internationale). Dem auf die Totalität des geschichtlichen Daseins gerichteten Blick geht es in gleicher Weise um die Fundamente der Existenz, wie um ihre konkrete Lage, in der die Dialektik als revolutionäre Praxis ihre Anwendung findet. Jede Zerreißung dieser Totalität in Theorie und Praxis als auf verschiedenen ontologischen Grundlagen beruhenden Verhaltungsweisen widerspricht der Wesensstruktur der Geschichtlichkeit.

Ist nun die dialektische Methode eine ihren Gegenständen wirklich entsprechende Zugangsart und wie weit ist ihr Geltungsbereich? Die Voraussetzung für die Echtheit der Methode ist die seinsmäßige Geschichtlichkeit ihrer Gegenstände. — Erinnern wir uns nun, wie die Phänomenologie zum Aufweis der Geschichtlichkeit des Daseins gekommen ist, und betrachten wir die damit von ihr geforderte Änderung der phänomenologischen Methode.

Phänomenologie bedeutet: Frage und Zugang von den Gegenständen selbst leiten lassen, die Gegenstände selbst voll in den Blick bringen. Die Gegenstände selbst aber stehen beim Zugriff zunächst in der Geschichtlichkeit. Diese Sphäre der Geschichtlichkeit beginnt, als konkret geschichtliche Situation, schon beim Ansatz der den Gegenstand suchenden Frage: sie umspannt die einmalige Person des Fragenden, die Richtung seiner Frage und die Weise des ersten Erscheinens des Gegenstandes. Gewiß, es gibt eine wissenschaftliche Methodik, die ihren Gegenstand von vornherein in Abstraktion von aller Geschichtlichkeit, als prinzipiell ungeschichtlich sieht (wie die Mathematik und die mathematische Physik), und sie kann und muß es tun, weil eben

* Der Kampf um die soziale Revolution. Wien-Berlin 1925.
** Volksausgabe Berlin 1923.

Digitized by Google

die Seinsart ihres Gegenstandes nicht Geschichtlichkeit ist. Völlig verfehlt ist aber dies Überspringen der Sphäre der Geschichtlichkeit bei allen Wissenschaften, in denen es um die menschliche Existenz, die Weisen dieser Existenz und die von ihr als „Bedeutsamkeiten" ergriffenen Sinngebiete geht. Hierbei bedeutet eine Nichteinstellung der jeweiligen Geschichtlichkeit in die phänomenologische Analyse, daß die Untersuchung ihren Gegenstand gar nicht voll in den Blick bekommt. Aber noch mehr. Die Phänomenologie darf nicht bei dem Aufweis der Geschichtlichkeit ihres Gegenstandes stehen bleiben, um ihn dann wieder in die Sphäre der Abstraktion zu nehmen. Sie muß ihn stets in äußerster Konkretion behalten. D. h. sie muß — als eine in der Geschichtlichkeit stehende Untersuchung eines geschichtlichen Gegenstandes — die konkrete geschichtliche Situation, ihren konkreten „materialen Bestand" in die Analyse eingehen lassen. So mangelt es z. B. einer Phänomenologie des menschlichen Daseins an der notwendigen Fülle und Deutlichkeit, wenn sie an dem materialen Bestand des geschichtlichen Daseins vorbeigeht. Es ist dies, wie schon angedeutet, der Fall Heideggers. Wenn Dasein seinsmäßig geschichtlich ist, dann steht es auch in jedem Augenblick in einer konkreten geschichtlichen Situation, die erst destruiert werden muß, ehe ein Aufweis seiner Grundstruktur möglich ist.

Eben diese letzte Konkretion ist nun die Leistung der dialektischen Methode. Gerade darum geht es ihr: der jeweiligen konkret-geschichtlichen Situation ihres Gegenstandes in jedem Augenblick gerecht zu werden. Die erstarrten, freischwebenden Abstrakta werden ihr konkret, wenn sie erst einmal wieder mit der „zu ihnen gehörenden" menschlichen Existenz zusammengesehen sind. Und die echte Dialektik erfüllt erst dann die Forderung letzter Konkretion und wird damit auch der Seinsart menschlicher Existenz ganz gerecht, wenn sie aus der Erkenntnis der konkreten geschichtlichen Situation auch die Konsequenz zieht für die entscheidende Sphäre menschlicher Existenz: der Praxis. Sie verlängert gleichsam die Linie der Konkretion nach der einen Richtung hin bis zum äußersten: indem sie das jeweilige menschliche Dasein, das sie in ihrer Analyse anspricht, zwingt, mit seiner ganzen Existenz praktisch Stellung zu nehmen, seiner geschichtlichen Situation gemäß zu handeln. Es ist der Sinn der dialektischen Methode, daß sie in einer erkenntnisgemäßen Methode des Handelns gipfelt.

Wenn wir so einerseits fordern, daß die von Heidegger begonnene Phänomenologie des menschlichen Daseins zur dialektischen Konkretion vordringt und sich vollendet in einer Phänomenologie des konkreten Daseins und der jeweils geschichtlich geforderten konkreten Tat, so muß andererseits die dialektische Methode des Erkennens phänomenologisch werden und die Konkretion als volle Erfassung ihres Gegenstandes auch nach der anderen Richtung hin sich zu eigen machen. So darf sie es sich nicht genügen lassen, bei der Analyse der Gegebenheiten deren geschichtlichen Ort anzugeben, ihre Verwurzelung in einer geschichtlichen Situation menschlicher Existenz festzustellen — sondern sie muß weiter forschen, ob sich die Gegebenheit darin auch erschöpft, ob ihr nicht auch ein zwar nicht außergeschichtlicher, aber ein durch alle Geschichtlichkeit währender eigener Sinn innewohnt. Mag dieses Fragen für die Entscheidung des jeweiligen geschichtlichen Tuns zunächst überflüssig erscheinen, wenn nur je dieses Tun wirklich aus der Erkenntnis kommen soll, ist eine solche Arbeit unerläßlich.

Erst eine Vereinigung beider Methoden: eine dialektische Phänomenologie, die eine Methode steter, äußerster Konkretion ist, vermag der Geschichtlichkeit des menschlichen Daseins gerecht zu werden.

Mit dem oben Gesagten ist der Geltungsbereich der dialektischen Phäno-

Digitized by Google

menologie schon vorgezeichnet. Sie geht zunächst auf die ihrem Sein nach geschichtliche menschliche Existenz, und zwar sowohl in ihrer Wesensstruktur als in ihren konkreten Formen und Gestaltungen. Sie umspannt weiter alle von der menschlichen Existenz ergriffenen Sinngebiete (Phänomenologie der Kultur, „Geistesgeschichte" nach Dilthey). — Auch die Sphäre der Natur (Körperwelt) kann Gegenstand der dialektischen Phänomenologie werden, insofern das an ihr zum Thema wird, was „in der Geschichtlichkeit steht". Es gibt eine dialektische Naturwissenschaft — und zwar nicht die neuere Physik, wie Engels* fälschlich meinte, sondern als Geschichte der Natur in ihrer Bezogenheit zu jeweiligem Dasein. Es gibt aber auch eine keineswegs dialektische: die mathematische Physik. Die Frage, welches die „richtige" sei, ist sinnlos, denn beider Gegenstand ist seinsmäßig verschieden. Die mathematische Physik behandelt ihren Gegenstand gerade in Abstraktion von aller Geschichtlichkeit, und sie kann dies sinnvoll tun, weil das Sein der Natur eben nicht geschichtliches ist wie das Sein des Daseins. Die Natur hat Geschichte, aber sie ist nicht Geschichte. Das Dasein ist Geschichte.

Die dialektische Grundwissenschaft ist die Wissenschaft vom Wesen der Geschichtlichkeit überhaupt, ihrer Struktur, den Bewegungsgesetzen und möglichen Existenzformen des geschichtlichen Daseins. Dilthey hat dieses Grundthema als „Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften" in Angriff genommen. Jede Dialektik setzt eine solche Thematisierung der Geschichtlichkeit voraus, in ihr wurzeln die eigentlichen dialektischen Grunderkenntnisse, die den weiteren Gang der Untersuchung bestimmen. Bei Marx bezeichnet der Titel Historischer Materialismus diesen Bereich der Grunderkenntnisse von der Struktur der Geschichtlichkeit.

Allein für diesen Bereich kann die Frage nach der Richtigkeit des Marxismus sinnvoll gestellt werden, wenn Richtigkeit eine für jedes Dasein gültige Wahrheit bezeichnen soll. Alle die Struktur der Geschichtlichkeit überhaupt und des geschichtlichen Daseins überhaupt betreffende Wahrheiten sind in diesem Sinne allgemein gültig. — Aber auch nur diese Wahrheiten. Alle anderen dialektischen Erkenntnisse gehen auf Wahrheiten, die einer bestimmten konkreten Geschichtlichkeit zugeordnet und nur durch eine Phänomenologie dieser Geschichtlichkeit zu finden und auszuweisen sind.

Im Zusammenhang damit steht das besonders seit Droysen die Geschichtswissenschaft beschäftigende Problem der „reinen Tatsache". Soweit damit die Herausarbeitung einer Eindeutigkeit der Tatsache gemeint ist: daß diese für jedes sie angehende geschichtliche Dasein denselben Sinn hat, wäre das gleichbedeutend mit einer vollkommenen Entleerung der Geschichte; es bleibt nichts als das nackte räumlich-zeitliche Gerippe (bloße Daten). Eine Tatsache ist erst dann in ihrer geschichtlichen Reinheit hergestellt, wenn sie in den konkreten Zusammenhang eingeordnet ist, aus dem heraus sie Tatsache wurde. Damit ist sie aber vieldeutig geworden, je nach der Vielheit von Bedeutungen, die sie für das damals geschichtliche Dasein hatte, und diese Vieldeutigkeit muß ihr gewahrt bleiben.

Hierin scheint sich aber eine innere Unwahrhaftigkeit der Dialektik auszusprechen. Wenn alle Tatsachen in ihrer geschichtlichen Notwendigkeit begriffen sind, werden damit nicht alle Tatsachen bejaht? Hindert nicht diese dialektische Gleichwertigkeit der Tatsache die Wahrheit der Entscheidung? Erschüttert eine solche Gleichwertigkeit nicht den inneren Sinn der Tat in seiner radikalen Bedeutung? — Von hier aus tritt das Wertproblem unausweichlich vor die Dialektik.

---

* „Naturdialektik", Marx-Engels-Archiv II. Frankfurt a. M. 1927.

Digitized by Google

Der eigentlich existenziale Wert ist die Wahrheit der Existenz als Angemessenheit des Existierens an seine eigentliche Möglichkeit. Auch die eigentliche Möglichkeit wird aus dem geschichtlichen Erbe übernommen. Es ist eine drängende Aufgabe, den Selbstwert der Person, ihrer Existenz und ihrer Leistung, abzugrenzen gegen das geschichtliche Erbe und die geschichtlich-gesellschaftliche Situation, in der die Person steht. Für unseren Zusammenhang noch entscheidender wäre eine Untersuchung der Beziehungen zwischen Wert und Geschichtlichkeit in den konkreten Weisen des Mit-einander-seins, den eigentlich geschichtlichen Daseinsformen und damit auch der Sphäre des eigentlich geschichtlichen Handelns. Hier wäre die Frage aufzuwerfen, ob und inwiefern konkrete geschichtliche Daseinsformen (Gesellschaftssysteme) als solche werthaft sein können, so daß ein „geschichtliches" Existieren und Handeln trotz seiner „Notwendigkeit" auch Realisierung von Werten darstellen würde. — Wenn Geschichtlichkeit wirklich eine existenziale Bestimmtheit menschlichen Daseins ist, dann ist es ontologisch möglich, daß existenziale Werte ihrem Sein nach an die Geschichtlichkeit gebunden sind. Derart etwa, daß geschichtliche Daseinsformen (Gesellschaftssysteme) notwendig die Realisierung bestimmter existenzialer Werte unmöglich machen, zu deren Ermöglichung erst eine neue geschichtliche Daseinsform gelangen kann.

Alle diese Probleme sollten hier nur angemerkt werden, um dem Mißverständnis entgegentreten zu können, daß die Geschichtlichkeit des menschlichen Daseins notwendig eine entscheidungslose Gleichwertigkeit bedinge. Natürlich kann die Dialektik nicht alle Wertbereiche ergreifen. Es gibt Werte des einsamen Daseins, Werte, die gerade im Gegenzug gegen die Geschichtlichkeit erobert werden und deren Größe sich zum guten Teil aus dem tragischen Heroismus des aussichtslosen Kampfes gegen die Geschichtlichkeit nährt. Die Dialektik kann die Abseitigkeit solcher Gestalten aufweisen — sie hat damit über ihren immanenten Wert nichts ausgesagt.

Diese Bemerkungen sollen nur den Ort andeuten, an dem auch für die Dialektik das Wertproblem auftaucht, und den Einwand zurückweisen, als ob die Geschichtlichkeit des Daseins jede Entscheidung paralysiere und damit die Tat zersetze. Gerade in der Erkenntnis der Geschichtlichkeit erwächst die äußerste Entscheidung: Kampf für die erkannte Notwendigkeit, auch gegen die eigene überkommene Existenz, oder Verharren in notwendig verfallenden Existenzformen. — Auf diese Alternative der Tat wird noch später einzugehen sein.

V.

Versuche zu einer Phänomenologie des Historischen Materialismus.

Wir bezeichnen mit Historischem Materialismus den Gesamtbereich der Erkenntnisse des Marxismus, die sich auf die Struktur der Geschichtlichkeit überhaupt und die Bewegungsgesetze der Geschichte richten. Wir wissen, daß diese den ganzen Bau des Marxismus durchdringen und noch in jeder konkreten Analyse wirksam sind, aber wir können und müssen diesen Bereich abgrenzen als den einzigen, auf den die Frage nach der Richtigkeit des Marxismus sinnvoll angewandt werden kann. Wieder kann es sich nur um eine immanente Kritik handeln: wir müssen fragen, ob der Historische Materialismus das Phänomen der Geschichtlichkeit voll in den Blick bekommen und angemessen interpretiert hat. Auch hier wollen wir an die Analysen Heideggers anknüpfen, weil sie das Phänomen der Geschichtlichkeit am ursprünglichsten aufgedeckt haben.

Die primäre Geschichtlichkeit des Daseins erwies sich darin, daß das jeweilige Dasein als geworfenes seine Existenzform aus dem Gewesenen schöpft,

Digitized by Google

sie seinem Sinn gemäß modifiziert und so wieder gegenwärtig schicksalhafte Vergangenheit wird für das kommende Dasein. In diesen Prozeß ist auch die Welt (als naturhafte Umwelt) hineinbezogen, indem sie nicht als starre Dingwelt in purer Vorhandenheit verharrt, sondern als Bedeutungswelt dem jeweiligen Dasein verwurzelt ist. Selbstverständlich besteht eine bewußtseinstranszendente, objektive Natur-Welt. Die „Objektivität der Außenwelt" ist als ursprünglichste Evidenz kein Problem mehr, — die Problematik beginnt erst bei der Frage nach der Beziehung „zwischen" Mensch und Außenwelt. Es sind objektiv vorhandene Dinge, auf die das Dasein gerichtet ist, die es besorgt und erkennt, aber sie erscheinen ihm stets als Bedeutsamkeiten, als in einem geschichtlich gewordenen und überlieferten Bewandtniszusammenhang stehend. In den theoretischen Verhaltungsweisen kann diese Bedeutungswelt durchbrochen werden, aber zu was der erkennende Blick dann vordringt, sind die abstrakten Strukturen und Formen der Dinge, gerade das, was niemals „wirklich" an ihnen ist, niemals in den Zusammenhang der Konkretion tritt.

Nur auf den ersten Blick können diese Interpretationen mit irgendeiner idealistischen Immanenzphilosophie zusammengeworfen werden. Nicht darin liegt ihre Schwäche, daß sie die seinsmäßige Bezogenheit von Dasein und Welt behaupten, sondern daß sie bei dieser Tatsache stehen bleiben und die Untersuchung nicht zu dem ontologischen Grund dieser Tatsache forttreiben. Nicht Dasein überhaupt ist als geworfenes In-der-Welt-sein je seiner Welt verhaftet, und nicht Weltlichkeit überhaupt ist als Bedeutsamkeit je auf ein Dasein bezogen, sondern immer steht ein konkretes Dasein in einer konkreten Welt, ist eine konkrete Welt auf ein konkretes Dasein bezogen. Diese letzte Abstraktion verhindert den Vorstoß zu dem materialen Bestand der Geschichtlichkeit. Dasein ist seinem Wesen nach jeweils konkretes Dasein in einer bestimmten geschichtlichen Situation (raum-zeitlichen Lage) und als solches seinem Wesen nach von konkret aufweisbaren materialen Gegebenheiten bestimmt. Die phänomenologische Analyse darf nicht bei der Herausstellung des Daseins als der phänomenal letzten Geworfenheit stehen bleiben. Es ist keine einheitliche Bedeutungswelt, die einem einheitlichen Dasein verbunden ist, die seinsmäßige Verbundenheit von Dasein und Welt ist kein freischwebendes Abstraktum, sondern konstituiert sich in konkret geschichtlichen Vorgängen. Gewiß: Dasein ist geworfenes In-der-Welt-sein, aber als solches jeweils von seiner Welt bestimmt, nicht etwa nur im Modus der Verfallenheit an irgendein — selbst wieder daseinsmäßiges — Man, sondern von der konkret-geschichtlichen Mit- und Umwelt, in die hinein es geboren wurde. Diese ist es, die wir den materialen Bestand der Geschichtlichkeit nennen; sie ist nicht nur die faktisch, sondern auch die strukturell letzte Bestimmtheit des Daseins.

Das In-der-Welt-sein des Daseins bedeutet die Geworfenheit in eine konkret-geschichtliche Mit- und Umwelt, so daß sich Dasein jeweils aus dieser Welt her bestimmt und entwickelt. Erinnern wir uns nun, wie die phänomenologische Interpretation als primäre Verhaltungsweise des Daseins das praktisch-besorgende Sein aufgewiesen hatte: als Einrichten in seine Welt, Ausrichten nach seiner Welt, Verwenden der in seiner Welt vorfindlichen Gegenstände als brauchbar für seine Besorgung. Das besagt: konkret-geschichtliches Dasein ist primär zu verstehen aus der Weise, wie es sich gemäß seiner Welt in seiner Welt besorgt hat. Die primäre Sorge des Daseins aber geht um es selbst, um seine Produktion und Reproduktion.

Bei diesem ersten Satz des Historischen Materialismus müssen wir zunächst die sich wie von selbst aufdrängenden mißverstehenden Einwände behandeln. Es geht in diesem Satz um keine Wert-Priorität, nicht darum, eine Seinsweise als die eigentliche dem Dasein zu vindizieren, sondern um eine rein phäno-

Digitized by Google

menale Priorität: beim Hinblick auf die schlichte Gegebenheit des geschichtlichen Daseins erweist sich die in Produktion und Reproduktion sich ausdrückende Selbstbesorgung als die „erste" Verhaltungsweise des Daseins. — Es ist damit weiterhin auch keine ontisch-zeitliche Priorität gemeint, daß etwa erst die pure Produktion und Reproduktion da wäre und dann erst die „kulturellen" und „geistigen" Verhaltungsweisen und Gegenstandsbereiche kämen. Sondern — an diesem oft übersehenen Fundamentalsatz ist festzuhalten — Dasein als In-der-Welt-sein ist stets schon „material" und „geistig", „ökonomisch" und „ideologisch" (diese Termini dienen nur zur Anzeige der traditionell unterschiedenen Bereiche) zugleich, so daß in der geschichtlichen Bewegung des Daseins jeweils schon die ideologischen Bereiche mitreproduziert werden. (Dieser Sachverhalt ist klar gesehen bei Karl Liebknecht, „Studien über die Bewegungsgesetze der gesellschaftlichen Entwicklung", 1922, bes. S. 95 ff.) Aber es liegt ein seinsmäßiges Fundierungsverhältnis vor, derart, daß jeweils die im Bereich eines konkret geschichtlichen Daseins aufweisbaren idealen Gegenständlichkeiten auf die materialen fundiert sind. Und zwar seinsmäßig fundiert sind: also nicht nach ihrer Geltung, ihrem Sinn (darüber ist wenigstens mit diesem Satz noch nichts ausgemacht), sondern in ihrer Existenz, ihrem (geschichtlichen) Vorkommen sind sie auf die konkret-geschichtlichen, „materialen" Gegenständlichkeiten gegründet. — Die Begriffe „ideale und materiale Gegenständlichkeiten" sind, wie schon betont, Notbehelfe, traditionelle Andeutungen. Danach wäre im Sinne des Marxismus die „Idealität" allen nicht in der Produktion und Reproduktion des „materiellen Lebens" besorgten Gegenständen zuzusprechen. Es würden dazu z. B. sowohl ein ästhetischer wie ein mathematischer Gegenstand gehören! (Der ästhetische Gegenstand eben als ästhetischer und nicht als Reproduktionsmittel. Letzteres ist er für den Kunsthandwerker, also in diesem Zusammenhang nicht „ideal".) — Eine Klärung dieser Begriffe im Hinblick auf das Phänomen der Geschichtlichkeit ist noch nicht einmal in Angriff genommen worden. Sie muß Gegenstand besonderer Untersuchung sein. — Unter Ideologie verstehen wir den Gesamtbereich der in der konkreten Totalität eines konkreten geschichtlichen Daseins aufweisbaren idealen Gegenständlichkeiten. Diese Abgrenzung zielt in dieselbe Richtung wie die bei Liebknecht gegebene Bestimmung (a. a. O. S. 98). —

Ferner richten sich diese Feststellungen nicht auf das (abstrakte) individuelle Dasein, sondern auf die konkrete geschichtliche Einheit, die stets eine (noch zu bestimmende) Gesellschaft ist. Es bedeutet durch nichts gerechtfertigte Überschreitung der phänomenologischen Evidenzen der Geschichtlichkeit, wenn versucht wird, für die individuelle Person die Ideologie aus der Materialität zu erklären. Die individuelle Person ist nicht die geschichtliche Einheit Dasein. Immer zielen diese Formulierungen — das kann nicht oft genug betont werden — auf die im Blick auf die konkrete Geschichtlichkeit sich bietende Einheit, d. h. auf eine „Gesellschaft". — Auch irgendeine Übereinstimmung mit der Behauptung vom „Selbsterhaltungstrieb" als dem Grundtrieb des Daseins ist nicht vorhanden, denn der Gesellschaft — und noch dazu, wie sich zeigen wird, der in sich differenten Gesellschaft — lassen sich keine einheitlichen „Triebe" zuschreiben.

Überhaupt betreffen die gröbsten Mißverständnisse die Erklärung der Ideologien. Prinzipiell ist zu scheiden zwischen der Aufzeigung des immanenten Sinnes einer Ideologie und ihres geschichtlichen Sinnes (Ortes). Es ist eine der grundsätzlichen Thesen des Historischen Materialismus, daß das in einer Ideologie Gemeinte (immanenter Sinn) sich keineswegs deckt mit ihrer geschichtlichen Bedeutung. Allein die letztere interessiert den Historischen Materialismus, und nur sie ist auch seiner dialektischen Methode zugänglich. Die Erklärung des immanenten Sinnes fordert gerade den der Dia-

Digitized by Google

lektik konträren Zugang: die Ergreifung der zu erklärenden Ideologie als in sich geschlossener, selbständiger Einheit.

Diese vorgreifenden Beseitigungen von nur auf Grund eingehender Analysen zerstörbaren Mißverständnissen sollten nach Möglichkeit verhindern, daß die Untersuchung von vornherein wieder mit alten Verwechslungen belastet ist. Wir kehren nunmehr zu den ersten Sätzen zurück, in denen sich der Historische Materialismus aussprach. Im Zuge der Analyse der Geschichtlichkeit ergab sich: Dasein ist stets konkret-geschichtliches Dasein, und zwar als eine irgendwie bestimmte Gesellschaft sich selbst gemäß der Welt, in die es geworfen, besorgend. Die ursprüngliche Verhaltungsweise des Daseins ist die praktisch-tätige, als Produktion und Reproduktion, auf die erst die kulturellen und geistigen Gegenstandsbereiche fundiert sind. Wir haben jetzt diese noch völlig vagen Andeutungen zu präzisieren.

Zunächst: worin konstituiert sich jene „Gesellschaft", die wir schon öfter als die eigentliche geschichtliche Einheit angesprochen haben? Jene Einheit, die sich als eine Vielheit von Dasein erweist, so daß individuelles Dasein immer nur als Teil jener Gesellschaft geschichtlich wird. Und die — so vermuten wir nun — zugleich jene Gesellschaft ist, in der und für die die Bedeutungswelten sich konstituieren, auf die die Bewandtnisganzheiten der alltäglichen Umwelt jeweils gerichtet sind.

Zu jedem konkret-geschichtlichen Dasein gehört ein konkret-geschichtlicher „Lebensraum". Die Geworfenheit des Daseins ist auch Geworfenheit in einen bestimmten Teil der Naturwelt. Aus diesem Teil seiner natürlichen Umwelt schöpft das Dasein zunächst die Möglichkeiten seiner Existenz als Möglichkeiten der Produktion und Reproduktion. Wir nennen diesen Umkreis, aus dem das Dasein diese Möglichkeiten schöpft, seinen Lebensraum. Er ist keine unübersteigbare Schranke: er kann zersprengt, erweitert oder verengt werden — aber diese Sprengungen, Erweiterungen und Verengungen sind jeweils Veränderungen dieses bestimmten Lebensraumes und als solche von ihm her determiniert, so daß er als unentrinnbares Erbe in die geschichtliche Bewegung eingeht. Er ist keine „Anschauungsform", auch keine leere Natur-Räumlichkeit, sondern erfüllt mit den Zuhandenheiten des ihn besorgenden Daseins, mit all dem, was es braucht und für seinen Gebrauch in Anspruch nimmt; aus ihm kommen ihm die Gegenstände seines Fürchtens, Hoffens und Glaubens entgegen, aus ihm empfängt es den Antrieb zu jedem Tun. Aus ihm kommen auch die Anstöße jeder das ganze Dasein der ihn besorgenden Gesellschaft ergreifenden Bewegung: sei es, daß sich der Lebensraum als nicht mehr fruchtbar genug erweist, Produktion und Reproduktion der ihn besorgenden Gesellschaft zu tragen, und daher erweitert oder verbessert wird, sei es, daß er vor dem Einbruch einer anderen Gesellschaft geschützt werden muß, verengt oder zerstört wird, oder sei es, daß sich hinter ihm neue Räume mit neuen Gesellschaften zeigen, die in den Kreis des Besorgens hineingezogen werden. Zunächst erscheint der Lebensraum als die Grenze des konkret-geschichtlichen Daseins, die geschichtliche Einheit als Gesellschaft bestimmend; in anschaulicher Evidenz wird dies am leichtesten an den geschichtlichen Gebilden der Horde, des Stammes, der Dorfgemeinschaft, des antiken Stadtstaates offenbar. (Wieweit Familie und Sippe zum Aufbau der geschichtlichen Einheiten beitragen, ist hier nicht zu untersuchen. Ihre wichtige Rolle soll keineswegs geleugnet werden. Aber [im phänomenologischen Sinne] primäre geschichtliche Einheiten sind sie nicht, faktisch können sie es nur gewesen sein, solange sie ihren eigenen Lebensraum hatten im Sinne vollkommener Autarkie.) Wir werden später sehen, ob diese Bestimmung für die Interpretation des vollen geschichtlichen Daseins ausreichend ist.

Digitized by Google

Betrachten wir nun, wie die geschichtliche Gesellschaft sich in ihrem Lebensraum besorgt. Heideggers Analyse des Daseins legte wieder die Wahrheit frei, daß die Substanz des Menschen seine Existenz ist. D. h. der Mensch kann sein Wesen nur erfüllen, wenn er seine Existenz voll ergreift und gestaltet. Die erste Sorge des Menschen geht um seine Existenz (und zwar nicht um sein pures Vegetieren — das wäre der „Selbsterhaltungstrieb" —, sondern um die Erhaltung, Formung und Weitertreibung seines Seins als geworfenen In-der-Welt-seins, also mit Einschluß der ihm existenzial zugehörenden materialen und idealen Gegenständlichkeiten). Wir bezeichnen den Umkreis der Gegenstände, die von der primären Sorge des Daseins ergriffen werden, als die existenzialen Bedürfnisse; die Gesamtheit der auf ihre Deckung zielenden Besorgungen als Wirtschaft. Die existenzialen Bedürfnisse der Gesellschaft gehen auf die Gegenstände, deren Besorgung für die Erhaltung, Formung oder Weitertreibung ihres Seins notwendig sind.

Die Gesamtheit der existenzialen Bedürfnisse und die aus ihnen sich ergebende Weise ihrer Besorgung bezeichnen den Sinn der „gesellschaftlichen Produktion und Reproduktion". Sie ist tatsächlich das ursprünglichste und letzte Konstitutivum jeder geschichtlichen Einheit, denn sie betrifft ausschließlich deren pure Existenz, und die wesentliche Unterscheidung und Charakterisierung menschlichen Daseins kann nur aus einer existenzialen Differenz abgenommen werden. Und sie läßt sich nicht weiter ableiten oder reduzieren, denn sie ist unmittelbar in der Geworfenheit des Daseins selbst verwurzelt, indem sie einerseits bestimmt ist durch die natürliche Umwelt, in die das Dasein geworfen ist (Bodenbeschaffenheit, Klima, Lage usw.), andererseits durch das geschichtliche Erbe der vorangegangenen Generationen, dem es (positiv oder negativ) überantwortet ist.

Als Ausdruck der existenzialen Bedürfnisse einer Gesellschaft ist ihre Produktionsweise die konstitutive geschichtliche Grundlage, auf der sie ruht, und der Boden, auf dem die geschichtliche Bewegung abläuft. Aber es muß immer wieder darauf hingewiesen werden, daß neben den ökonomischen Bereichen einer Gesellschaft auch ihre ideologischen von Anfang an mit produziert und reproduziert werden — gerade weil sie in ihnen fundiert sind. Die alte Frage, was die objektive Priorität hat, was „eher da war": Geist oder Materie, Bewußtsein oder Sein, ist durch die dialektische Phänomenologie überhaupt nicht zu entscheiden und schon in ihrer Stellung sinnlos. Gegeben ist stets nur Dasein als geschichtliches In-der-Welt-sein, das gleichermaßen schon Geist und Materie, Bewußtsein und Sein umfaßt, und nur an dieser evidenten Gegebenheit lassen sich Feststellungen über das in ihr waltende Fundierungsverhältnis vollziehen. Jedes Umbiegen dieser Gegebenheit zur Verabsolutierung eines ihrer Teile ist Dogmatismus und ein aller Dialektik hohnsprechendes Verfahren, weil es die dialektische Untersuchung beginnt mit einer starren Abstraktion, einem primum absolutum.

Fassen wir noch einmal zusammen. Die geschichtliche Gesellschaft konstituiert sich in der ihrer Geworfenheit entsprechenden Produktionsweise, in der Weise, wie sie ihren Lebensraum gemäß ihren existenzialen Bedürfnissen besorgt. Und nur dann, wenn eine Gesellschaft ihren Lebensraum wirklich als Gesellschaft einheitlich besorgt, ist sie geschichtliche Einheit, Träger der geschichtlichen Bewegung. In dem Augenblick, wo diese Einheit zerrissen wird, wo nicht mehr die ganze Gesellschaft in der Besorgung ihrer existenzialen Bedürfnisse existiert, wo eine Teilung der Arbeit derart stattgefunden hat, daß die Besorgung des Lebensraumes nicht mehr durch freiwillige Tat der ganzen Gesellschaft geregelt ist, sondern durch irgendwelche Zwangsmaßnahmen nach eigens dazu bestimmten Schichten aufgeteilt ist (so daß nunmehr die schwerste

Digitized by Google

Arbeit als Tätigkeit der Unterworfenen, Minderwertigen erscheint) — in diesem Augenblick differenzieren sich aus dieser Teilung der Arbeit heraus auch die existenzialen Bedürfnisse innerhalb der bisher einheitlichen Gesellschaft. Sobald die Produktionsweise einer Gesellschaft ihrer Struktur nach derart angelegt ist, daß sie innerhalb desselben Lebensraumes verschiedene Schichten konstituiert, die allein durch ihre Stellung im Produktionsprozeß existieren — dann sind diese Schichten die eigentlichen Träger der geschichtlichen Bewegung geworden. Mit dem Entstehen von „Klassen" sind neue geschichtliche Einheiten aufgekommen, die deshalb ursprünglicher, eigentlicher geschichtlich sind als die sie (scheinbar) einschließende Gemeinschaft der Stadt, des Landes, der Nation, weil sie allein in der und durch die primäre Weise geschichtlichen Daseins existieren und allein durch sie bestimmt werden: durch die Produktionsweise.

Damit stehen wir bereits im Sachbereich des Problems der geschichtlichen Bewegung, ihres „Grundes", ihrer Richtung und ihres Zieles.

Das Problem ist von Anfang an falsch gestellt, wenn man die geschichtliche Bewegung als etwas irgendwie zu der ursprünglich statischen geschichtlichen Gesellschaft (wie immer auch man sie ansetzt) Hinzukommendes erklären will. Vielmehr: Dasein ist als geschichtliches seinem Sein nach stets schon „bewegtes" und kann überhaupt nur in der geschichtlichen Bewegung existieren. Das Besorgen des Lebensraumes ist notwendig Verändern von Vorhandenheiten (Dienstbarmachen von Naturkräften, Wechseln von natürlichen Standorten, Aufsuchen von Nahrungsplätzen, Zurechtmachen und Verteilen von Produkten, Verkehr usw.). Der ganze Prozeß, in dem die Natur Geschichte wird (siehe die Schilderung in der „Deutschen Ideologie"), gehört zu den primären Verhaltungsweisen des Daseins und zur Grundstruktur der Geschichtlichkeit. Mehr noch: die geschichtlichen Veränderungen sind keineswegs pure Ortsveränderungen, räumliches Wechseln von Plätzen. Heidegger hat scharf auf dies „ontologische Rätsel der Bewegtheit des Geschehens" hingewiesen: „Was mit dem Zeug und Werk als solchem ‚geschieht', hat einen eigenen Charakter von Bewegtheit, der bislang völlig im Dunkel liegt . . . Die Bewegtheit des Geschehens, in dem etwas ‚mit ihm geschieht', läßt sich von der Bewegung als Ortsveränderung aus gar nicht fassen" (a. a. O. S. 389). In der Tat erweist sich jede eigentlich geschichtliche Bewegung als „Sinn-Veränderung", als eine Bewegung, die den Sinn der von ihr erfaßten Gegenstände ändert. Mit der Fundierung der Bedeutungswelten (auch der idealen) auf das besorgende Dasein ist auch die Welt des „Sinnes" von Anfang an in die geschichtliche Bewegung hineingezogen.

Jede eigentliche geschichtliche Bewegung ist stets eine Bewegung des besorgenden Daseins und als solche ihrem Ausdruck nach ökonomische Bewegung. Denn nur eine solche ergreift die primäre Verhaltungsweise geschichtlichen Daseins, gestaltet die Gesellschaften ihrer geschichtlichen Existenz nach um und kann deshalb dann auch die auf diese Existenz fundierten Bedeutungswelten (Ideologien) umgestalten. Die Richtung der ökonomischen Bewegung aber kann als geschichtliche Faktizität nur aus der Analyse des konkreten geschichtlichen Zustandes abgenommen werden und ist der Phänomenologie der Geschichtlichkeit als Grundstruktur des Daseins nicht erreichbar. — Stets muß eine solche ökonomisch-geschichtliche Analyse jeder Theorie einer geschichtlichen Tat vorangegangen sein, denn sie legt erst den Boden frei, auf dem diese Tat als notwendige Veränderung geschehen kann.

In diesem Zusammenhang kann nun auch der Begriff der geschichtlichen Notwendigkeit zu klären versucht werden. Wenn Bewegtheit (als Veränderung der Umwelt) zur Grundstruktur geschichtlichen Daseins gehört, dann kann die Rede von der Notwendigkeit dieser Veränderung nicht länger mehr mißver-

Digitized by Google

standen werden, als vollziehe sich geschichtliche Notwendigkeit am Dasein von der Welt her, wie sich die Fallgesetze an den Körpern vollziehen. Geschichtliche Notwendigkeit ist nicht etwas, was mit dem Dasein oder durch das Dasein geschieht, sondern ist ein Seinscharakter des geschichtlichen Daseins selbst und mit seiner Geworfenheit stets schon gegeben. Geschichtliche Notwendigkeit ist notwendige Tat geschichtlichen Daseins; Tat, die im Erkennen der geschichtlichen Situation reif wird und im Ergreifen der geschichtlichen Situation sich vollendet. Sie ist weder gut noch schlecht, nur notwendig oder nicht notwendig. — Man verkennt völlig das Sein des geschichtlichen Daseins, wenn man die Frage stellt, ob etwas auch ohne die es wollende Tat geschehen kann, und gar meint, erst dies wäre Notwendigkeit. „Es" geschieht überhaupt nichts, sondern das handelnde Sein des Daseins geschieht und macht den gesamten Bereich des Geschehens aus. (Eine Sonnenfinsternis, ein Erdbeben, ein Sturm „geschieht" nicht, sondern „tritt in das Geschehen ein". Die Frage, die ein „es geschieht" ansetzt, kommt aus der Theologie und fordert einen Gott, der etwas mit dem Dasein erst geschehen läßt.) Die Frage ist allein: ob die geschichtliche Tat notwendig getan wird, d. h. ob sie mit der puren geschichtlichen Existenz schon gegeben ist. — Hier greifen wir auf den von Marx geprägten und von Heidegger neu interpretierten Begriff der „eigentlich geschichtlichen Existenz" zurück. Geschichtliches Dasein existiert keineswegs stets so, daß es sich seiner geschichtlichen Lage, seines „Schicksals" bewußt wäre, es erkennend auf sich nehme und es vollziehe. Wäre dies der Fall, dann allerdings geschehe die geschichtliche Tat im Sinne des Nicht-anders-existieren-könnens. Faktisch ist aber die Möglichkeit eigentlich geschichtlicher Existenz, der Einsicht in das Schicksal und das Ergreifen-können der Existenz in der Tat, nur in bestimmten geschichtlichen Situationen gegeben. Das alltägliche Besorgen des Lebensraumes drängt das Dasein notwendig in die besorgte Umwelt ab, verselbständigt diese zu einer starren Dingwelt, die mit der Unentrinnbarkeit eines Naturgesetzes das Dasein eingeschlossen hält und ihm seine Stellung vorschreibt. Es ist der von Marx entdeckte Prozeß der „Verdinglichung", „Versachlichung", „Entfremdung", der in der kapitalistischen Gesellschaft seinen schärfsten Ausdruck findet, doch überall da schon wirksam ist, wo die Besorgung des Lebensraumes nicht nach den existenzialen Bedürfnissen der Gesellschaft einheitlich geregelt ist, sondern diese in sich gespalten und damit der Herrschaft über ihre Existenz verloren gegangen ist. Dann muß notwendig einmal die Produktionsweise einer solchen Gesellschaft in Widerspruch geraten mit ihren Existenzformen, und die eigentlich produzierende Klasse muß durch ihre pure Existenz die Verdinglichung durchbrechen und den Widerspruch aufheben.

Die Erkenntnis der eigenen Geschichtlichkeit und die bewußte geschichtliche Existenz sind möglich geworden, wenn durch die Existenz selbst die Verdinglichung durchbrochen ist. Wenn einem Dasein die Welt nur noch als zu besorgender Lebensraum gegeben ist, wenn es nur noch in dieser Besorgung existiert, wenn es durch die Existenz die Bedingungen schafft, durch die Welt als Lebensraum überhaupt erst möglich wird, dann kann es erkennen, daß seinsmäßig Welt auf ein besorgendes Dasein bezogen ist, daß alle die verdinglichten Objektivitäten geschichtlich geworden sind als von einem mit ihnen lebenden Dasein besorgt. Mit der Erkenntnis der Geschichtlichkeit der Welt wird ihm die Erkenntnis der eigenen Geschichtlichkeit, die gerade durch ihre Geworfenheit in der verändernden Tat eine neue Welt schaffen kann.

Wir verstehen jetzt, warum die bürgerliche Philosophie ihrer Seinsverwurzelung in der bürgerlichen Gesellschaft gemäß an der daseinsunabhängigen Objektivität der Umwelt festhalten mußte oder, wo sie eine Konstitution der Welt im Dasein behauptete, diese in der Immanenz des Bewußtseins einschließen

Digitized by Google

mußte. In dem Augenblick, wo die revolutionäre Praxis als die eigentliche geschichtliche Existenz und die konkrete Veränderung als die wirkliche Bewegung der Welt erkannt ist, ist die bürgerliche Gesellschaft in ihrer geschichtlichen Gewordenheit und notwendigen Verfallenheit gesehen. Es gibt ein Dasein, dessen Geworfenheit gerade die Überwindung seiner Geworfenheit ist. Die geschichtliche Tat ist heute nur möglich als Tat des Proletariats, weil es das einzige Dasein ist, mit dessen Existenz die Tat notwendig gegeben ist.

Die phänomenologische Analyse hatte das menschliche Dasein als seinem Wesen nach geschichtliches aufgewiesen, die Praxis als seine ursprüngliche Verhaltung erkannt — und hatte die Fundierung der „theoretischen Vernunft" in der konkreten geschichtlichen Existenz nicht als zufällige Faktizität, sondern als seinsmäßige Verbundenheit wieder dem Blick freigemacht. Der Historische Materialismus gibt nur die konkrete Interpretation dieser Sachverhalte, wenn er das „gesellschaftliche Sein" (das konkrete miteinander In-der-Welt-sein) als Träger der geschichtlichen Bewegtheit und seine „Produktionsweise" (die Praxis des Besorgens der Umwelt) als den bestimmenden Faktor des Geschehens anspricht. Sobald aber dieser Durchbruch von der phänomenologischen Analyse der Geschichtlichkeit überhaupt zu ihrem konkret-materialen Bestand einmal vollzogen war, konnte er nur als Theorie der Revolution geschichtliche Gestalt gewinnen. In dem Augenblick, wo die Praxis als die entscheidende, Realität eigentlich schaffende Haltung menschlichen Daseins erkannt und die gegebene geschichtliche Situation als die „Wirklichkeit unmenschlicher Existenz" in ihrer geschichtlichen Verfallenheit ergriffen ist, — in dem Augenblick wird die Praxis als „revolutionäre Praxis" zur Erfüllung der geschichtlichen Notwendigkeit. Die Bewegtheit der Geschichte ist das Geschehen der menschlichen Existenz. Jede neue geschichtliche Wirklichkeit fordert eine neue menschliche Existenz. Sie kann niemals als bloße Umwandlung der vorhandenen Wirklichkeit wirklich werden, weil sie dann niemals über die vorhandene Existenz hinauskommt, ja mit ihrer Hinnahme als Gegebenheit notwendig in ihre Bedeutungswelt, ihre „Ideologie" verfallen muß (jede Reform, Revision des Bestehenden setzt die Anerkennung des Bestehenden voraus). „Neue" Existenz ist nur als „Widerruf" möglich. Organische, geschichtliche Entwicklung und Revolution sind so wenig ein Widerspruch, daß die Revolution vielmehr als die notwendige Form der geschichtlichen Bewegtheit erscheint; denn sie allein kann die Existenz geschichtlichen Daseins verändern.

Von hier aus kann auch der geschichtliche Sinn des Historischen Materialismus in der Entwicklung der deutschen Philosophie geklärt werden. Nicht das war seine philosophische Leistung: die Praxis als die entscheidende Haltung menschlichen Daseins zu proklamieren. Marx hat ausdrücklich betont, daß „die tätige Seite abstrakt im Gegensatz zu dem Materialismus von dem Idealismus . . . entwickelt" worden ist (Archiv I, S. 227). Es genügt der Hinweis auf die Fundierung der reinen Vernunft in der praktischen im Kantischen System und Fichtes Philosophie der Tat, um die Richtigkeit von Marxens Satz zu beweisen. — Und die Geschichtlichkeit der Welt und ihre dialektische Bewegtheit durchzieht schon als lebendige Wahrheit die äußerlich starre Architektonik der Hegelschen Lehre. — Aber der Idealismus hat die menschliche Praxis um ihren Sinn, die Tat um ihre Entscheidung gebracht, indem er die menschliche Erkenntnis in die a priori im Bewußtsein konstituierte Erscheinungswelt einschloß und diese apriorische Konstitution jeder konkreten Existenz vorangab. Der Historische Materialismus hat dieses Verhältnis umgekehrt: nicht um einmal eine neue Stellung des philosophischen Problems zu versuchen, sondern weil er aus der Notwendigkeit einer unerträglich gewordenen Existenz heraus das Geschehen neu begreifen mußte.

Digitized by Google

Digitized by Google

Friedrich Nietzsches Werke

Dünndruckausgabe

9 Bände

1. Die Geburt der Tragödie. Schriften der Frühzeit. In Ganzleinen M. 9.–, in Ganzleder M. 16.–
2. Unzeitgemäße Betrachtungen. Wagnerschriften. In Ganzleinen M. 9.–, in Ganzleder M. 16.–
3. Menschliches, Allzumenschliches I/II. In Ganzleinen M. 15.–, in Ganzleder M. 25.–
4. Morgenröte. In Ganzleinen M. 8.–, in Ganzleder M. 14.–
5. Ewige Wiederkunft. Fröhliche Wissenschaft. Dichtungen. In Ganzleinen M. 8.–, in Ganzleder M. 14.–
6. Also sprach Zarathustra. In Ganzleinen M. 8.–, in Ganzleder M. 14.–
7. Jenseits von Gut und Böse. Zur Genealogie der Moral. In Ganzleinen M. 8.–, in Ganzleder M. 14.–
8. Der Wille zur Macht. In Ganzleinen M. 14.–, in Ganzleder M. 23.–
9. Götzendämmerung. Antichrist. Ecce homo. In Ganzleinen M. 8.–, in Ganzleder M. 14.–

Taschenausgabe

11 Bände

Jeder Band in Ganzleinen M. 5.50

Band 1–11 in Ganzleinen M. 60.–

Klassikerausgabe

9 Bände

In Ganzleinen gebunden M. 40.–

In Halbleder gebunden M. 60.–

Nietzsche-Register

Alphabetisch-systematische Übersicht zu Nietzsches Werken nach Begriffen, Kernsätzen und Namen von

Dr. Richard Oehler

In Ganzleinen M. 24.–

Als Band XX der Groß-Oktavausgabe in Halbleinen M. 23.–, in Halbleder M. 30.–

Prospekte der vorgenannten Werke stehen kostenlos zur Verfügung.

ALFRED KRÖNER VERLAG / LEIPZIG C 1

Kierkegaards Leben und Denken ist eine Vita spiritualis. Als Theologe der größte Individualist, als Philosoph der große Dialektiker des Seelenlebens, und als Mensch der Gegentypus zu Goethe, der vor Zweifeln nie zur erlösenden Tat kommt und schließlich glaubt, daß er das Opfer ist, das jede Generation bringen muß, wenn die Menschheit einen Schritt vorwärtskommen will.

Sören Kierkegaard / Gesammelte Werke

Unverkürzt herausgegeben von Christoph Schrempf

Bd. 1/2. Entweder — Oder. (1843) 2 Bde. 5. Tsd. geh. M. 14.–, Leinen M. 19.–

Bd. 3. Furcht und Zittern. Wiederholung. (1843) 5. Tsd. geh. M. 4.–, Leinen M. 6.–

Bd. 4. Stadien auf dem Lebensweg. (1845) 5. Tsd. geh. M. 9.–, Leinen M. 11.50

Bd. 5. Der Begriff der Angst. (1844) 4. Tsd. geh. M. 3.50, Leinen M. 5.50

Bd. 6/7. Philosophische Brocken. Auch ein Bißchen Philosophie. (1844) 2 Bde. 4. Tsd. geh. M. 16.–, Leinen M. 21.–

Bd. 8. Die Krankheit zum Tode. (1849) 4. Tsd. geh. M. 3.–, Leinen M. 5.–

Bd. 9. Einübung im Christentum. (1850) 4. Tsd. geh. M. 4.50, Leinen 6.50

Bd. 10. Der Gesichtspunkt für meine Wirksamkeit als Schriftsteller. (1848) 3. Tsd. geh. M. 3.75, Leinen M. 5.75

Bd. 11. Zur Selbstprüfung der Gegenwart anbefohlen. „Richtet selbst". (1851) 3. Tsd. geh. M. 4.–, Leinen M. 6.–

Bd. 12. Der Augenblick. (1855) 5. Tsd. geh. M. 3.50, Leinen M. 5.50

Christoph Schrempf / Sören Kierkegaard

Sein Leben und sein Werk

Band 1 geh. M. 7.50, in Leinen M. 10.– / Band 2 erscheint im Spätsommer 1928

Eugen Diederichs Verlag in Jena

Gedruckt bei F. E. Haag in Melle.

Digitized by Google

Heft 2 Preis Reichsmark 1,75

PHILOSOPHISCHE HEFTE

Herausgegeben von
MAXIMILIAN BECK

Inhalt:

M. Beck:	Kritische Auseinandersetzung mit den ethischen Grundprinzipien der Gegenwart (mit besonderer Berücksichtigung der Lehren von Dilthey und Nikolai Hartmann).
H. Gabriel:	Das Problem der Existenz objektiver Werte bei Max Scheler.
H. Effelberger:	Die Modalitäten in der Geschichte.
F. Löw:	Bemerkungen zur relativistischen Auffassung von Raum und Zeit.
E. Runeman:	Auf dem Wege zum Matriarchat.

VERLAG DER PHILOSOPHISCHEN HEFTE
DR. MAXIMILIAN BECK, BERLIN-WANNSEE, ROBERTSTRASSE 9
1928

Digitized by Google

Die Philosophischen Hefte erscheinen in zwangloser Reihenfolge, jährlich ungefähr vier Hefte.

Abonnementspreis für 4 Hefte 6,– Rm.
Postscheckkonto Berlin 125827 Dr. Maximilian Beck.

Inhalt des vorigen Heftes:

Programm
Von der Existenz des Philosophen (Kierkegaard)
Philosophie und Philologie (Nietzsche)

M. Beck: Martin Heidegger, Sein und Zeit (Referat und Kritik)
H. Marcuse: Beiträge zur Phänomenologie des Historischen Materialismus

Digitized by Google

Kritische Auseinandersetzung mit den ethischen Grundprinzipien der Gegenwart. (Mit bes. Berücksichtigung der Lehren von Dilthey und Nicolai Hartmann.)

Von Maximilian Beck.

§ 1. Ethik und Moral.

Die ethische Frage lautet: Was ist sittliche Güte?

Man hat der Ethik eine andere Frage untergeschoben, nämlich: Was sollen wir tun?* Grund dieser Unterschiebung ist die Verwechslung von Ethik und Moral (= Sittlichkeit). Moral selbst ist keine Wissenschaft, sondern ist Gegenstand einer Wissenschaft, nämlich eben der Ethik. Moral selbst ist eine Tatsache, deren Wesen zu erkennen Aufgabe der Ethik ist. Nicht aber hat die Ethik als Wissenschaft vorzuschreiben, was wir tun sollen, um gut zu sein. Die Beantwortung der Frage „Was sollen wir tun?" fällt ins Tatsachengebiet der Moral. Das heißt: sie jeweils zu beantworten ist schon Aufgabe des sittlichen (= moralischen) Menschen — und nicht des wissenschaftliche Erkenntnis treibenden Ethikers.

Jene Verwechslung von ethischer Erkenntnis und moralischem Gegenstand hat aber auch diesen ihren spezifischen Erkenntnisgegenstand verfälscht. Es handelt sich hier um eine Verwechslung und Verfälschung, die ihre Analogie in einem anderen Wertbereich hat, in dem des Schönen, das der spezifische Erkenntnisgegenstand der „Ästhetik" ist. Und zwar identifiziert man „schön" mit „ästhetisch", seit sich das Dogma durchgesetzt hat, Schönheit sei nichts Objektives, sondern sei jenes subjektive Erlebnis, dessen Bedingungen und Konstituentien zu erforschen Aufgabe der Ästhetik sei. So kam es allmählich so weit, daß Ästhetik, sofern sie mehr sein will als Psychologie, sofern sie also ein autochthones Eigengebiet beansprucht, weniger eine deskriptive Wissenschaft sein will als eine Normen gebende Kunst. Woraus sich mit Recht der tiefe instinktive Widerwille aller echten Künstler gegen alle „Ästhetik" herschreibt.

Einen ähnlichen tief instinktmäßigen Widerwillen hat aber jeder Mensch, dem Sittlichkeit die zentrale Realität seines Daseins ist, gegen alles „Moralisieren". „Moralisieren", d. h. das endlose Fragen, ob es absolute sittliche Normen gebe und welche — also eben die ausdrückliche Frage: „Was sollen wir tun?", sie wird dort lebendig, wo konkrete Sittlichkeit zu sterben beginnt.

Historische Forschung zeigt, daß Fixierung sittlicher Normen — sich voll-

---

* So neuerdings Nicolai Hartmann („Ethik", Berlin 1926).

Eigentlich setzt auch diese Fragestellung schon die Erkenntnis sittlicher Güte voraus, denn sie drückt nur unvollständig aus, was in ihr mitgedacht wird. Vollständig müßte es heißen: „Was sollen wir tun — um sittlich gut zu sein?"

Digitized by Google

ziehend in der Form sittlicher Imperative — an den Endpunkten sittlicher Entwicklung steht. Wo es nötig ist, ausdrücklich zu sagen: „Du sollst" — da erlahmt das sittliche Leben, da beginnt Unsicherheit, Widerspruch, Rebellion gegen das hergebracht Selbstverständliche. Zumindest sicher ist, daß die Gesetzgeber — Priester und Philosophen — die ersten sind, bei denen Sittlichkeit den Charakter der Forderung nur deshalb annimmt, weil sie den der Selbstverständlichkeit sittlichen Daseins verloren hat. (Wobei natürlicherweise von aller sittlichen Normengebung streng unterschieden werden muß alle staats-, volks- und sozialpolitische und alle hygienische Gesetzgebung.)*

Alle dem widerspricht anscheinend die Überzeugung, daß gerade in der Bewußtheit das Wesen sittlichen Verhaltens liegt. Man handelt nur dann sittlich, wenn man weiß, was man tut und wenn man weiß, daß es sittlich ist, es zu tun, also wenn man etwas tut, weil es sittlich ist. Ein Tun aus purem Instinkt oder aus Gewöhnung ist sittlich indifferent. Nur grundsätzliche Überlegung soll sittliches Verhalten motivieren. Und nirgends tritt die sittliche Realität so deutlich und mächtig zutage, als in der Situation der Konflikte, wenn ein „Du sollst" mit einem damit unverträglichen „Du willst" im Bewußtsein des Menschen um die Macht, motivationskräftig zu werden, kämpfen.

All dies mag stimmen. Die Frage, auf die es ankommt, ist aber, ob die Situation sittlicher Entscheidung jemals derart ist, daß der Mensch sich vor die Frage „Was soll ich tun?" in jener gedanklichen Form gestellt sieht, in der ethische Erkenntnis sie stellt und zu beantworten sucht. Ja, ob es sich hierbei überhaupt um Erkenntnis handelt. Das Wissen um das, was man tut, sowie die Motivierung aus Vernunft kann ja bloß eine Bedingung oder gar nur notwendige Begleiterscheinung oder Folge des eigentlichen sittlichen Phänomens sein. Apriori möglich wäre es, daß Sittlichkeit die adäquate Realisierung eines seinem Wesen nach lauteres Bewußtsein seienden Subjekts ist — so daß Sittlichkeit nicht in einem bestimmten, geistig motivierten Tun oder Verhalten bestände, sondern in einem geistigen Sein. Dann wäre sittlich nicht ein bestimmtes Tun oder Verhalten, das in einer bestimmten richtigen Antwort

---

* Die Korrespondenz bestimmter moralischer Zustände mit bestimmten Moralgesetzgebungen geschichtlicher Gemeinschaften ist nicht so zu erklären, daß jene durch diese bewirkt wären. Sondern umgekehrt ist (im Falle eines autochthonen Moralkodex) dieser nur die letzte Auskristallisierung einer schon vor ihm geübten Moral — die eben sich zu verflüchtigen beginnt. Die völlige Machtlosigkeit moralischer Gesetzgebung auf wirkliche Moral beweist jede Aufoktroyierung von Moralgesetzen auf Gemeinschaften und Zeiten, denen sie selbst nicht entstammen. Die Gesetzgebungen der Weltreligionen haben anderswo stets andere Uminterpretierungen erfahren, nämlich solche, die sie in den Stand setzten, schon vor ihnen realisierter Moral zur Rechtfertigung zu dienen. Wirklich bewirkt wurden durch sie nicht neue moralische Zustände, sondern neue seelische Realitäten: Umsetzungen, Metamorphosen, wie sie z. B. Nietzsches Analysen des christlichen Einflusses auf ungebrochene Barbarenseelen feststellten. Die moralische Entwicklung des christianisierten Europa gründet also in einer allerdings durch moralische Gesetzgebung bewirkten, an sich aber amoralischen seelischen Entwicklung — und nicht in der Motivationskraft der Moralgesetze. Diese wirken nicht moralisch, sondern psychologisch, sozial, politisch. Ihre Wirkung ist eine rein geschichtliche. Neue sittliche Imperative (d. i. neue Antworten auf die Frage „Was sollen wir tun?") realisieren keine neue Sittlichkeit, sondern — andere — an sich amoralische! — Zustände und Menschen. Daß damit auch eine moralische Entwicklung verbunden ist, ist ebenso selbstverständlich, wie daß diese nicht in der sittlichen Motivationskraft der neuen Imperative gründet. Sondern umgekehrt: Die der neuen Sittlichkeit entsprechenden Imperative gelangen erst beim beginnenden Verfall dieser Sittlichkeit zur ausdrücklichen Bewußtheit. Und sie sind völlig verschieden von jenen Imperativen, die die neue geschichtliche Entwicklung — die neue Sittlichkeit nur als deren Moment mitinbegriffen — eingeleitet haben.

Also ist es falsch, Moral so darzustellen, als gehörte zu ihrem substantiellen Wesen ein Handeln oder Sichverhalten, das in der bewußten Antwort auf die Frage „Was sollen wir tun?" sein Motiv hätte.

Digitized by Google

auf die Frage „Was soll ich tun?" gründete. Sondern schon allein diese Fragestellung wäre als Ausfluß des geistigen Seins der sittlichen Substanz, die in einer bestimmten Situation steht, sittliches Phänomen. Die Bedingtheit durch eine bestimmte Situation ließe aber die Möglichkeit offen, daß es — in Korrespondenz zu anderen Situationen — andere Weisen sittlicher Realisierung geben könne. Und die geschichtliche Erfahrung, daß das Problemwerden sittlichen Tuns und Verhaltens den beginnenden Verfall der Sittlichkeit kennzeichnet, machte es sogar sehr wenig empfehlenswert, jenes Handeln aus bewußten sittlichen Motiven, in die nur Spätkulturen (d. i. an sich schon stark bewußte Menschen!) das Wesen der Sittlichkeit zu setzen pflegen, geradezu zu der Orientierungsbasis einer Wissenschaft vom Moralischen zu machen. Da wissenschaftliche Erkenntnis nur von ausgeprägt bewußten Menschen angestrebt wird, also von Menschen, die sich besonders stark von bewußten Motiven leiten lassen, ist es nur zu selbstverständlich, daß auch die Wissenschaft der Ethik immer dazu neigen wird, in einem Handeln aus richtigem Wissen um das, was man tun soll, das Wesen der Moral zu sehen. Es wäre aber ein Irrtum zu glauben, daß daran etwas durch Schelers Theorie vom gefühlsmäßigen Erfassen der Werte geändert würde. Er selbst sowie Nikolai Hartmann, der diese Theorie übernimmt, kommen doch darüber nicht hinweg, sittlich nur ein Verhalten zu werten, das sich bewußt für den höheren Wert entscheidet. Die gefühlsmäßige Werterfassung geht dem eigentlichen sittlichen Verhalten vorher, ist damit also nicht identisch.

Hinzukommt, daß die Ethik des letzten Jahrhunderts völlig im Banne Kants und die des neuzeitlichen Europa überhaupt im Banne des Angelsachsentums steht, die gerade im Moralischen ihre historische Verwurzelung in einem bestimmten Typus Mensch verraten: Das Gewaltsame, Forcierte, die hartdisziplinierte Strenge des Preußen, der sich nicht dem natürlichen Dasein eingliedert und überläßt, sondern aus dem Widerstande gegen es und in der anstrengenden Herrschaft über es kraft Intellekt und Wille zu stärksten Energien sich aufkrampft. Ein Vorläufer dieses Typus ist der Angelsachse, im Stammland und in Amerika*. Dies muß man sich stets gegenwärtig halten, um die Selbstverständlichkeit der gegenwärtigen ethischen Grundeinstellung zu paralysieren durch das Bewußtsein ihrer historisch engen Bedingtheit.

Wir halten vorläufig fest: Die Frage „Was sollen wir tun?" ist keine Frage der Ethik als der Wissenschaft vom Moralischen, sondern sie ist neben anderem eine konkrete Tatsache innerhalb des Moralischen selbst, also innerhalb des Gegenstandes der Ethik. Und sie ist innerhalb dieser moralischen Tatsächlichkeit selbst ein ganz und gar nicht wesentliches Moment, nicht einmal eines neben anderen wesentlichen Momenten. Sondern Moral als Tatsache kann bestehen, auch ohne daß solche Frage gestellt wird. Es kann moralisch gehandelt werden, auch wenn nicht bewußt aus der entsprechenden Antwort auf solche Frage heraus als Motiv gehandelt wird. Und es wird gerade dann am wenigsten und am kraftlosesten solchen Antworten im sittlichen Handeln entsprochen, wenn solche Frage und Antwort bewußt gestellt wird. Wir halten dies vorläufig fest, nämlich nicht als schon erwiesen, sondern nur sofern deutlich gemacht werden soll, daß es eine Verfälschung des moralischen Tatbestandes gibt kraft Hineintragens einer historisch bedingten einseitigen Auffassung vom Moralischen. Sofern nämlich ein bestimmter Verfallsmodus des moralischen Daseins, nämlich der des beginnenden Zweifels und der Reflexion auf sittliches Verhalten und der des Handelns aus Motiven, die gedanklicher

* Man übersehe nicht, wie sehr auch die französischen Moralisten — insbesondere Voltaire und Rousseau — historisch nachweisbar englisch determiniert sind!

Digitized by Google

Überlegung standhalten, mit Erkenntnis der Sittlichkeit, d. i. mit Ethik identifiziert wird. Und: Sofern der Mensch Antwort sucht auf die Frage „Was sollen wir resp. was soll ich tun?", sucht er nicht zu ergründen, was „Sittlichkeit" oder Moral ist, sondern was er als sittlicher Mensch tun soll, um sittlich zu sein oder zu werden. Seine Frage geht allenfalls nur auf ein einzelnes Moment im Gesamtphänomen der Sittlichkeit: auf die sittlichen Imperative. Und auch dies nicht als auf zu erkennende, sondern als zu realisierende. Er will nicht richtig erkennen, sondern richtig handeln. Wissenschaftliche Erkenntnis — also auch die Ethik — will aber nichts anderes als erkennen, was ist, sie will nur das und zwar endgültig, und nicht als Mittel zu etwas anderem.

§ 2. Ethik als Sollenserkenntnis.

Hier hat aber jene ethische Einstellung, die wir bekämpfen, einen neuen Begriff der Erkenntnis instituiert: Die Sollenserkenntnis, die Erkenntnis der „praktischen Vernunft", und sie der Seinserkenntnis als der „theoretischen Vernunft" koordinieren zu dürfen geglaubt.

Den Begriff der Sollenserkenntnis zu rechtfertigen, gibt es logischerweise drei Möglichkeiten: Erstens: Den natürlichen Begriff von Erkenntnis als Erfassen eines objektiv Seienden festhaltend, ist man genötigt, auch das „Gesollte" für ein Seiendes zu erklären. Dies geschieht, indem man es dem Realen als Ideelles entgegensetzt. „Sollen" heißt dann entweder selbst soviel wie ideell existieren im Sinne von Ideal sein. Oder es ist die spezifische Weise, in der ideell Existierendes, d. i. eigenexistierende Ideen in die wirkliche Welt hineinwirken, nämlich als das reale Werden — direkt oder durch den Menschen — richtungbestimmende Kräfte. Ohne selbst Idee zu sein, gründet das reale Werden in der Idee, ist eine von ihr ausstrahlende Kraft. Beide Auffassungen werden meist nicht streng voneinander unterschieden, so daß auf diesem Standpunkte „Sollenserkenntnis" bald Erkenntnis der gesollten Ideen, bald Erkenntnis des Sollens von Ideen bedeutet. In neuerer Zeit — unter neukantischem Einflusse — glaubte man sogar endlich zur richtigen Lösung des Problems „ideeller Existenz" gelangt zu sein, indem man „ideelle Existenz" kurzerhand mit autochthonem autonomen „Sollen" identifizierte. Das Was der Idee, ihre Bestimmtheit ist das Gesollte, ihre ideelle Existenzweise ist das „Sollen" selbst. Sollenserkenntnis ist dann die eine ideelle Existenz implizierende Ideenerkenntnis.

In früherer Zeit identifizierte man gleichfalls: Entweder in Aristotelischer Orientiertheit Ideelles mit Potentiellem, oder, im Anklang an die Lehre von dem Logos spermatikos, Idee mit Kraft. Emanzipiert man sich von dieser Identifizierung, dann gerät man in die Schwierigkeit, von einem „Sollen" als von einer Kraft zu reden, die keine Kraft ist, von einem Wirken, das kein Wirken ist, von einem Wirklichen, das nicht wirklich ist, von einem Seienden, das stets doch nur auf dem Wege ist, seiend zu werden, von einem notwendig Bestimmenden, das doch — rein aus sich allein — niemals notwendig bestimmt, kurz man gerät in eine Sphäre völlig absurder Rätsel und Widersprüche. Und glaubt man — wie Nikolai Hartmann — diesem Wirbel fernbleiben zu können, indem man sich rein deskriptiv auf die Aufweisung des Phänomens des Sollens beschränkt, einfach als vermeintlichen Faktums: es ist ein viel zu filigranes, viel zu nebuloses „Faktum", als daß man es in seiner jeder logischen Verständlichkeit völligen Widerstand entgegensetzenden Isoliertheit als Phänomen und Faktum gelten lassen könnte. Es scheint vieles Phänomen und Faktum, was doch nur Interpretation ist! Man kann ein bestimmtes Etwas gesehen haben — ohne es richtig gesehen zu haben. Und man kann es selbst richtig gesehen haben

Digitized by Google

— es aber falsch darstellen. Und man kann es selbst richtig darstellen, — aber falsch interpretieren!

Bevor wir aber die erste Möglichkeit, den Begriff einer Sollenserkenntnis zu rechtfertigen, einer Kritik unterwerfen, wollen wir noch die zwei andern Möglichkeiten erwähnen.

Die zweite Möglichkeit ist die: Man meint, daß „gesollt" nur etwas sein kann, das des Seins entbehrt. Demgemäß habe es keinen Sinn, das Sollen der Kategorie des Seins unterzuordnen. Sollen ist kein spezifischer Seinsmodus, es ist überhaupt kein Sein. Dann hat es aber auch keinen Sinn von einer Sollenserkenntnis zu sprechen — sofern man den natürlichen Sinn von Erkenntnis — nämlich den eines Erfassens von Sein — festhält. Es bleibt also nur die Möglichkeit, den Erkenntnisbegriff umzudeuten, und zwar in der Weise des Idealismus. Erkenntnis ist nicht Erfassen eines vor und unabhängig von ihr selbst Seienden, sondern Konstituierung des Seins in und durch das Bewußtsein. Damit ist die Möglichkeit geboten, Sollenserkenntnis nur als spezifischen Bewußtseinsmodus zu deuten. Und in weiterer Konsequenz werden dann auch alle Werte aus diesem Sollensbewußtsein abgeleitet. Sie sind alles, dessen wir uns als eines Gesollten bewußt sind, und sie sind es nur für dieses Bewußtsein und kraft seiner.

Mannigfaltig sind die Modifikationen dieser Grundeinstellung. Je nachdem man dem Sollen einen mehr subjektiven und willkürlichen Charakter zuschreibt oder einen übersubjektiv-normativen. Zwischen transzendentalem Idealismus, bei dem das Sollen sich in einem transsubjektiven Bewußtsein konstituiert, und zwischen psychologistischem Individualismus, dem alles „Gesollt" und „Wert" ist, was irgendwer mag, besteht hinsichtlich unseres Problems kein Wesensunterschied.

Die dritte Möglichkeit ist orientiert an einem ausdrücklich in den Blickpunkt der Philosophie erst kürzlich getretenen Phänomen: Am Wesen der Seinskontinuität als immanenter Transzendenz. Erstmalig von Dilthey und Bergson entdeckt als reales Hineinragen des Noch-nicht der Zukunft in das Schon-da der Gegenwart, wird es insbesondere von Dilthey an der spezifischen Intentionalität — dem „Sinn" — des Strebens, Wollens (und Erwartens) als ein Irgendwie-da-sein des noch nicht realisierten Erstrebten und Gewollten glaubhaft gemacht. Und nicht nur Streben und Wollen, sondern alles seelische Leben ist dadurch charakterisiert, daß es in jedem seiner Momente immer schon mehr ist, als es in jedem Einzelmoment wirklich ist. Innerhalb der Gesamtwirklichkeit seelischen Lebens, das diesen Charakter der Selbsttranszendenz hat, das nicht ein Seiendes ist, sondern ein Werdendes in dem Sinne, daß nicht Seinsstücke atomhaft sich im zeitlichen Nacheinander aneinanderreihen, sondern Werdendes in dem Sinne, das auch das Vergangene „noch" und das Zukünftige „schon" im Gegenwärtigen da ist — innerhalb der so charakterisierten Lebenswirklichkeit glaubt man nun das Sollen in bestimmter Weise abgrenzen zu können: Es ist eine Möglichkeit, deren Realisierung in der freien Wahl des viele Zukunftsmöglichkeiten schon in sich tragenden Menschen steht, Zukunftsmöglichkeiten, die ihre Realisierung jeweils gegenseitig ausschließen, so daß mit der Realisierung der einen alle übrigen Realisierungsmöglichkeiten ein für allemal ausschalten. Damit ist gesagt: Die dem Menschen jeweils innewohnenden Möglichkeiten determinieren nicht zwangsläufig seine Entwicklung. Zwangsläufig, vordeterminiert ist nur der bestimmte Umkreis seiner Möglichkeiten, nicht aber, welche Möglichkeiten innerhalb dieses Umkreises er zur Realisierung bringt. Er ist unfrei, sofern er der bestimmte Mensch einer bestimmten Situation ist, sofern er als geschichtliches Wesen einer bestimmten Vergangenheit, aus der er herströmt, verhaftet ist. Er ist frei, sofern er aus

Digitized by Google

den vielen Möglichkeiten, die ihm in dieser Situation offenstehen und die er selbst als verschiedene Entwicklungsmöglichkeiten in sich trägt, machen kann, was er will: Sie wählen und realisieren oder verwerfen. Gleichwohl ist ihm eine ganz bestimmte Entwicklungskurve vorgezeichnet: als jene, bei deren Realisierung er sich zu seiner — des ganz bestimmten individuellen Menschen — höchstmöglicher Vollkommenheit entwickeln kann: das werden kann, was er — bei aller geschichtlich — situations-milieu — und begabungsmäßigen Bedingtheit — als sittliches Wesen werden soll. Diese Möglichkeiten konstituieren sein sittliches Sollen. Sie stehen ihm nicht eigentlich gegenüber als heteronome ihm selbst wesensfremde Imperative. Im Gegenteil konstituieren sie die Möglichkeit seiner allereigensten allertiefsten Verwirklichung, sind also zu tiefst und innigst „in" ihm, fordern von ihm, was eigentlich gar nicht erst gefordert werden müßte, da er ja „eigentlich", „im Grunde genommen" schon längst ist, was er durch ihre Realisierung erst werden soll. Aber er „ist" nur der Möglichkeit nach dieses „Ich selbst". In Wirklichkeit kann er sich völlig abhanden kommen, sich verirren, kann verfallen in Möglichkeiten, die, trotzdem auch sie — eben als Möglichkeiten — ihm offenstehen, also gleichfalls „in ihm" sind, weit abliegen von seiner ureigensten vollkommenen Möglichkeit. Er tut wohl, was ihm möglich ist (etwas anderes kann er ja gar nicht tun!), aber er tut nicht, was er soll.

Damit hat allerdings der Begriff eines Sollens, das ein Sein ist, einen vernünftigem Sinn erlangt. Und im Grunde genommen befinden wir uns mit dieser neuen Doktrin mitten bei Aristoteles! Apriori ist auch nicht einzusehen, warum es von diesem eigenartigen Sein, das nur ein Spezialfall dynamischen Seins ist, keine Erkenntnis im natürlichen Sinne geben können soll. Denn die Kategorie des erkennbaren Seins ist weder auf wirkliches, zeitlich gegenwärtiges und konkretes Sein eingeschränkt. Noch ist sie eingeschränkt auf das Sein statischer und räumlicher Dinge. Auch Werden, Kraft und Leben haben ein Sein ebenso wie das potentielle Ineinander von Lebewesen.

Indem wir aber das Sollen in dieser Weise interpretieren, unterstellen wir es nur als Spezialfall der schon erwähnten ersten Möglichkeit. Es wäre nur ein potientielles Sein des Menschen, eine in ihm selbst seiende Dynamis und nicht ein ihm selbst transzendenter „sittlicher Imperativ" oder eine ihm selbst ewig entrückt gegenüberstehende Idee. Apriori wäre nicht einzusehen, warum es von diesem Dynamischen keine Erkenntnis in natürlichem Sinne objektiver Erfassung geben können soll.

Eine neue, eine dritte Möglichkeit zeigt sich erst dann, wenn — wie das bei Dilthey und Heidegger geschieht — die Selbsttranszendenz, als deren Spezialfall das Sollen gedacht wird, sich schon kraft des Bewußtseins konstituiert. Und zwar nicht etwa als Inhalt oder Gegenstand des Bewußtseins (damit fiele es unter die zweite Möglichkeit), sondern als Existenzmodus des Bewußtseins selbst. Wohl wird da eigentlich weniger vom Bewußtsein als vom Erlebnis gesprochen. Aber beides, Erlebnis (= Seelisches) und Bewußtsein, werden einander gleichgesetzt. Und die Kontinuität des Seelischen, dieses Hineinragen des Früheren ins Spätere und des Späteren ins Frühere, diese Selbsttranszendenz jeder gegenwärtigen Seelenkonkretion — dieses Phänomen wird interpretiert als Wissen vom früheren Erleben (Gedächtnis) und Bewußtseinsrichtung auf das Zukünftige (Streben, Wollen, Erwarten).

Das Erstrebte und Gewollte ist eine der Möglichkeiten gegenwärtigen Daseins. Der Umkreis dieser Möglichkeiten ist determiniert dadurch, daß ein bestimmter Mensch — als Individuum, als in ein bestimmtes Milieu und jeweils in eine bestimmte Situation gestellt und als dem geschichtlichen Lebensstrom verhaftet — nicht alles erstreben und wollen kann. Und innerhalb des Um-

Digitized by Google

kreises dessen, was er erstreben und wollen kann, gibt es wieder einen ganz engen Kreis von Strebens- und Wollensmöglichkeiten, in denen allein er sein eigentlichstes, wahrstes, echtestes Wesen verwirklichen kann. Sie sind sein sittliches Sollen. Das Entscheidende — innerhalb unserer Problemstellung — ist aber, daß alle diese Möglichkeiten sich nicht nur durch seine bewußte Wahl und Selbstbestimmung realisieren, sondern daß sie auch als pure Möglichkeiten nur in seinem Erleben existieren, daß ihr Sein ihr Erlebnis ist und daß Erleben einem Wissen von gleichgesetzt wird. So hat also einerseits das Sollen ein wirkliches Sein (ist nicht Schein, nicht illusionäres „Bewußtseinsphänomen"). Denn das Sollenserlebnis existiert ja als dieses spezifische Erlebnis, das es ist, wirklich. Andererseits, da dieses Sollenserlebnis ein Sollensbewußtsein ist, ist es zugleich erkannt, indem es ist, was es ist. Sollen als existierende Erlebnisrealität und Wissen, daß und was man soll, ist ein und dasselbe. Sein und Erkenntnis des Sollens bedingen sich gegenseitig. Wir nennen daher die dritte Möglichkeit die korrelativistische*, während wir die erste realistisch, die zweite idealistisch nennen.

a) Die realistisch verstandene Sollenserkenntnis. Der Sollenssatz.

In der Sphäre der „Ideen" kann ein seiendes „Sollen" nicht gesucht werden. Idee-sein und Gesolltsein ist zweierlei. Entweder unterscheidet man innerhalb der Ideen solche, die sein sollen, und solche, die nicht sein sollen voneinander. Damit hat man aber das Sollen von der Idee unterschieden, sofern dann in der spezifischen Bestimmtheit gewisser Ideen nur der Grund ihres Sein-sollens oder Nicht-sein-sollens liegt. Und es ist ferner nicht einzusehen, warum nicht auch in der realen Welt das Sollen und Nichtseinsollen seinen Grund in der spezifischen Bestimmtheit eines schon real Seienden haben könnte. Also wäre nicht der Modus ideeller Existenz mit Sollen identisch.

Oder man behauptet, jede Idee ist als Idee ein Sein-sollendes. Der Sinn dieses Satzes aber ist doch wohl der: Die Idee soll real sein. Das heißt: sie soll aufhören, bloß gesollt zu sein und reales Sein werden. Natürlich ist dabei gleichgültig, ob und in welchem Grade dies möglich ist. „Idee" wäre Sollen im Sinne von „Ideal" (etwa als unendlicher Richt- und Zielpunkt einer „unendlichen Aufgabe"). Dann hätte aber (im Sinne dieser Theorie, die nur ein reales Sein kennt und das ideelle Sein Platos in die Dynamik eines stetigen Zielens auflöst) das Sollen überhaupt nicht ein Sein, sondern wäre immer nur auf dem Wege, es zu werden.

Damit wäre aber Sollenserkenntnis gar nicht möglich — es sei denn, man biege den natürlichen Sinn von Erkenntnis vollständig um in sein Gegenteil, nämlich in das Erfassen eines Nichtseienden. Solchem Widersinn glaubt man nun leicht zu entgehen, indem man diese Disjunktion als zu eng erklärt und als vermeintliche Vermittlung von Sein und Nichtsein das Werden, die Dynamik, das Zu-sein setzt. Aber Werden ist keine Vermittlung aus Sein und Nichtsein, sondern ist gleichfalls nur eine spezifische Art des Seienden. Es gibt totes starres Sein (der Körperdinge) und es gibt lebendiges Werdesein (der Lebewesen). Die Vermengung der spezifischen materialen Unterschiede toter und lebendiger Wesenheiten mit ontologischer Modalität ist der Radikalfehler modernen Philosophierens.

Derartiges Philosophieren setzt „Sollen" im Sinne einer logischen Kate-

* Vgl. die Begründung des Terminus „Korrelativismus" in meinem Aufsatz „Die neue Problemlage der Erkenntnistheorie" in „Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturw. und Geistesg." Oktober 1928.

Digitized by Google

gorie einem erfahrbaren, schauend erkennbaren Phänomen realer Tatsächlichkeit gleich. Soweit es nicht vage ins Blaue hineinkonstruiert, sondern auf Verifizierung bedacht ist, orientiert es sich am Phänomen seelischer Lebensspannung. Es rekurriert auf das Erlebnis der seelischen Kontinuität, des Hineinragens des Nochnicht der Zukunft in die konkrete Erfahrung der Gegenwart, auf die stetige immanente Transzendenz. Es rekurriert im Besonderen auf die spezifische Intentionalität des Strebens und Wollens, dem gegenüber das noch nicht realisierte Erstrebte und Gewollte doch schon irgendwie da ist: Es ist nicht real — und ist doch!

All das aber ist kein Sollen. Mit einem spezifischen, vom realen und statischen Sein verschiedenen „Seinsmodus" hat „Sollen" schon deshalb nichts zu tun, weil es ebensogut von einem statischen und dynamischen wie von einem realen und ideellen Sein ausgesagt werden kann. Gesollt sind alle realen Werte! Gesollt ist Fertiges, Vollendetes, Zuendegekommenes ebensogut wie gewisse Prozesse des Werdens. Gesollt sind solche Prozesse unter Umständen auch, wenn sich durch sie etwas realisiert, was nicht sein soll. Solche Prozesse können einen von ihrem Ziel unabhängigen Selbstwert haben, der als solcher gesollt ist.

Ferner ist es unrichtig, daß gesollt die Realisierung von Ideen sei, weil Ideen Werte seien. Umgekehrt liegt gerade in der Realisierung von Ideen ihr zu Wertewerden und in diesem Wertsein qua Realität ihr Gesolltsein. Die Idee der Gerechtigkeit ist kein Wert, wohl aber ihre Realisierung. Im Reiche der Ideen gibt es nur pure Bestimmtheiten ohne Wert- oder Unwertcharakterisiertheit. (Die Begründung dieser These wie der These, daß jegliche Realität — als Realität — Wert ist, gab ich in meinem Buche „Wesen und Wert".)

Da das Sollen keine spezifische Gegenständlichkeit ist, weder anhängend einem realen noch einem ideellen Sein, weder ein statisches noch ein spezifisches Dynamisches noch ein spezifischer Prozeß, da es nirgends als spezifischer Gegenstand gegeben ist, weder als fertiger noch als im Werden begriffener, kann es von ihm keine Erkenntnis geben im Sinne der Erfassung eines objektiv Seienden. Das Sollen wird nicht als spezifisches Sein vorgefunden, sondern es wird zuerkannt. Es ist eine ausgesprochen logische Kategorie, vergleichbar der Kategorie der Wahrheit. Diese wird gleichfalls nicht als vorgefundene erkannt*, sondern sie ist die Form jeder Urteilsaussage. Sofern nämlich jedes Urteil (auch jedes falsche!) wahr zu sein beansprucht. Es will sagen, was ist. Analog will jeder Sollenssatz aussagen, daß einem spezifischen Was ein Sinn, ein Recht zukommt, zu sein — gleichgültig ob es dieses Sein noch oder schon hat oder noch nicht hat oder auch nur jemals haben kann oder wird. Ich sage: Der Sollsatz will aussagen. Damit behaupte ich, daß jeder Sollenssatz eine Urteilsaussage impliziert. Ich bestreite, daß ein Sollenssatz nur eine spezifische Form des Imperativs oder eine Forderung ist. Dies gilt selbst dann, wenn der Sollenssatz einen Befehl oder eine Forderung auszudrücken scheint. Sage ich: „Du sollst nicht töten!", dann impliziert dies eine jede bloße Befehlsform überschreitende objektive Gegründetheit dessen, was hier gefordert wird. Deutlich erkennbar ist, daß dieser Satz sich selbst als Übermittelung einer Forderung gibt und nicht

---

* Wird die Wahrheit eines Urteils ausdrücklich in einem neuen Erkenntnisakt erkannt, dann wird die Wahrheit gleichfalls nicht als spezifisch gegebenes Eigensein vorgefunden, sondern es wird nur die Verifizierbarkeit des Urteils an einem ihm selbst Transzendenten, an der Gegebenheit des in ihm vermeinten Sachverhalts erkannt. Am Urteil selbst findet man die Wahrheit nicht vor, und das, wodurch es wahr ist, ist gleichfalls selbst nicht Moment des Urteils: Und doch ist Wahrheit nur eine „Eigenschaft" des Urteils!

Digitized by Google

als ursprüngliche Erhebung einer Forderung. Es entspricht dies der Tatsache, daß ich jeden Befehlsauftrag an einen Dritten nur in die Sollensform kleiden kann. Befehle ich oder fordere ich selbst etwas, dann sage ich: „Tuen Sie dies!". Übertrug mir aber jemand die Weitergabe eines Befehls, dann sage ich: „Sie sollen dies tun!". Ebenso, wenn ich selbst etwas schon früher gefordert habe, und statt nun diese Forderung zu wiederholen, mich auf die frühere Forderung als auf einen objektiven Tatbestand zurück beziehe.

Den Schein der Befehls- oder Forderungsform haben die Sollenssätze dann, wenn sie inhaltlich einem Tun das Gesolltsein zusprechen. Sie haben diesen Schein nicht, wenn einem Sein das Gesolltsein zugesprochen wird. Die Befehls- oder Forderungsform des Tun-sollens ist aber nur scheinbar, weil auch diese Tun-sollenssätze ihrem immanenten Sinne nach ein Seinsollen ausdrücken. Sage ich „Du sollst Gerechtigkeit üben!", so meine ich nicht: „Kraft irgendwelcher Willkür wird Dir befohlen oder wird von Dir gefordert, daß Du Gerechtigkeit üben sollst." Sondern ich meine: „Gerechtigkeit überhaupt — also auch die durch Dich auszuübende — soll sein." Sage ich: „Du, als der bestimmte Mensch, der Du bist, sollst dies Bestimmte tun!", so meine ich: „Daß Du als der Bestimmte, der Du gerade bist, dies Bestimmte tust, soll sein."

Daß die Sollenssätze aber nicht die Forderung einer Verwirklichung von noch Unverwirklichtem bedeuten, geht klar daraus hervor, daß sie in durchaus identischem Sinne gebraucht werden können, auch wenn die Verwirklichung schon erfolgt ist. Ich kann nicht etwas befehlen oder fordern, von dem ich schon weiß, daß es erfüllt ist. Wo aber der Inhalt eines Sollenssatzes als völlig erfüllte Realität mir vor Augen steht, kann ich gleichwohl sagen: „Recht so. So soll es sein." Oder: „Recht so. Das sollst Du auch." Und der eigentliche Sinn des Sollens kommt schon in diesem „Recht so!" voll und ganz zum Ausdruck. „Recht so" und „So soll es sein" sind bedeutungsidentische Sätze. Demnach unterscheiden sich die Imperative von Sollsätzen dadurch, daß Imperative in Willensakten gründen, Sollsätze aber in Werten. Es ist aber einleuchtend, warum sich gerade das Bewußtsein eines „Recht so!" von noch Unverwirklichtem vorzugsweise in der Sollensform ausdrückt: Wir sind viel weniger theoretische als praktische Wesen und als solche weniger jenem Sinnvollem, in sich Berechtigtem zugewandt, was schon wirklich ist, als dem, dessen Wirklichkeit aussteht. —

In den Sollenssätzen wird also weder die Verwirklichung von noch Unverwirklichtem gefordert, noch wird das Sollen als eine seiende Gegebenheit irgendwie vorgefunden und als solche erfaßt, d. h. erkannt. Sollenserkenntnis ist weder Erkenntnis von Befehlen oder Forderungen, noch Erkenntnis von Ideen, noch Erkenntnis von Realitäten, noch Erkenntnis von Kräften oder Verwirklichungsprozessen, noch Erkenntnis von nie verwirklichbaren Idealen. Sollenserkenntnis ist vielmehr Erkenntnis, daß die Existenz von etwas, gleichgültig ob diese Existenz besteht oder nicht besteht, einen „Sinn", eine „Berechtigung" hat. Und diese Erkenntnis ihrerseits gründet in der Einsicht des Wertes. Nur die Existenz von Werten hat Sinn, hat Berechtigung. Das Sollen „haftet" aber an den Werten ebensowenig als ihre reale Eigenschaft wie die Wahrheit an den Gegenständen, deren Vorhandensein die Wahrheit eines sie intendierenden Urteils begründet. Ein „Sollen" besteht objektiv zu Recht, wenn es von einem Werte ausgesagt wird, sowie die Wahrheit eines Urteils objektiv zu Recht besteht, wenn der von ihm intendierte Sachverhalt im Gegenständlichen besteht. Ein Urteil ist wahr, wenn ein ihm selbst Transzendentes — der gegenständliche Sachverhalt — besteht. Ein Sollen ist berechtigt gleichfalls nur, wenn ein ihm selbst Transzendentes — der Wert — besteht. Insofern ist das Sollen eine logische Funktion — analog

Digitized by Google

der Seinssetzung des Urteils. Beide gründen in Transzendenzen und meinen diese Transzendierung ihres immanenten Inhalts in logischer Funktion. Das Urteil meint, daß sein Inhalt objektives Sein hat. Der Sollsatz meint, daß das objektive Sein seines Inhalts — gleichgültig ob dieses objektive Sein besteht oder nicht — objektive Berechtigung hat.

Aus diesem logisch-funktionellen Sinn des Sollens folgt mit Selbstverständlichkeit, daß es selbst innerhalb der gegenständlichen Seins- und Wertwelt ebensowenig existiert, wie die „Wahrheit". Sowenig man die Wahrheit selbst als spezifischen Gegenstand in der objektiven Seinswelt suchen und finden kann, die in wahren Urteilen erkannt wird, ebensowenig kann man das Sollen als spezifischen Gegenstand in der objektiven Wertwelt suchen und finden, die in berechtigten Sollenssätzen erkannt wird.

Eine Frage der Ethik ist also die Frage „Was sollen wir tun?" auch indirekt nicht, weil sie nicht mal eine Frage des moralischen Verhaltens (des Gegenstandes der Ethik) ist. Denn ihre Antwort — die Sollenserkenntnis — antwortet nicht auf eine praktische Haltung, sondern auf eine Erkenntnishaltung, der es gleichgültig ist, ob das, was wir tun sollen, schon getan ist oder nicht. Der Sollsatz sagt nicht, was getan werden soll, sondern welchem Was — Tun oder Sein — vorhanden oder nicht vorhanden — eine im Wertsein gründende objektiv-sinnvolle Berechtigung zukommt.

Nun könnte man ja allerdings behaupten: Eben das tun, was man als in Werten gründend sinnvoll und berechtigt erkannt hat, ist sittlich, ist moralisch. Dies wäre aber auch die einzige und erschöpfende Antwort auf die Frage: „Was sollen wir tun?"! Und wäre dies die ethische Frage, dann wäre mit dieser Antwort die gesamte Wissenschaft der Ethik erschöpft. Zugleich wäre aber auch die Frage und Antwort keine praktische sondern eine theoretische, auch sie gründend in der Einsicht, daß zu tun, was man als in Werten gründend sinnvoll und berechtigt erkannt hat, selbst ein Wert — ist. Also auch so höbe sich die Behauptung, Sollenserkenntnis wolle nicht erkennen, was ist, sondern was erst verwirklicht — genauer: was durch den Menschen getan werden soll, von selbst auf! N. B. Werte erkennen heißt nicht, sich zu Werten praktisch verhalten. Zugegeben, daß unter Umständen Werterkenntnis erst im Verhalten aufleuchten kann, dann wäre solches Verhalten gerade nach obiger These nicht sittlich, da man in diesem Falle sich in bestimmter Weise nicht deshalb verhält, weil sich so zu verhalten sittlich wertvoll ist. Und meint man, der sittliche Wert selbst konstituiere sich für die Erkenntnis erst durch ein spezifisches praktisches Verhalten, dann leugnet man mit der Objektivität dieses Wertes auch die Objektivität seines Sollens, hat damit also die realistische Interpretation der Sollenserkenntnis verlassen.

Die Ethik als praktische Fragestellung der theoretischen entgegenzustellen, ist also auf dem realistischen Standpunkt selbst dann nicht möglich, wenn man davon absieht, daß diese Fragestellung nicht von der Ethik selbst erhoben werden kann, sondern konkretes Moment des Gegenstandes der Ethik — der moralischen Realität — ist.

b) Die idealistisch verstandene Sollenserkenntnis.

Nach der vorangegangenen Aufzeigung dessen, was Sollenserkenntnis wirklich bedeutet, können wir uns bei der Erörterung der davon abweichenden Interpretationen der Sollenserkenntnis kurz fassen. Die idealistische Auffassung ist schon damit erledigt, daß sie ernstlich versuchen muß, den Wert aus dem Sollen abzuleiten. Damit widerspricht sie der Evidenz, daß umgekehrt

Digitized by Google

jedes Sollen im Wertsein gründet. Nicht weil etwas gesollt ist, ist es ein Wert, sondern weil etwas ein Wert ist, ist es gesollt. Und entsprechend: Nicht weil etwas als gesollt erkannt ist, ist es als Wert erkannt, sondern weil es als Wert erkannt ist, ist es als gesollt erkannt.

Die idealistische Sollensinterpretation ist insofern richtig, als sie erkennt, daß Sollen nicht ein seiendes Etwas ist, das autonomer Gegenstand einer sie als Gegebenheit erfassenden Erkenntnis werden könnte. Sie ist unrichtig, sofern sie in einseitiger Konsequenz dieser Einsicht das Sollen für eine Funktion des Bewußtseins erklärt. Das „Sollen" ist weder Ausdruck eines subjektivistischen Strebens, Wünschens oder Wollens, noch ist es Ausdruck eines übersubjektiven, überindividuellen generellen Wollens. Es ist weder Ausdruck meiner Willkür (in der vulgären Form: was ich gerne möchte, das lasse ich mir als „gesollt" entgegentreten). Noch ist es Ausdruck einer „praktischen Vernunft", sofern diese als objektive Gesetzesform eines vernünftigen allgemeinen Willens dem subjektiven Mögen der Sinnlichkeit und deren kausalem Zwange entgegensteht. Überhaupt ist es nicht eine Funktion oder ein Produkt des Bewußtseins, sondern hat ihm gegenüber eine aus ihm selbst auf keinerlei Weise ableitbare Objektivität, da es in den aus einem Bewußtsein unableitbaren W e r t e n gründet. (Den Beweis der Autochthonie von Werten gegenüber ihrem Bewußtsein und Erleben gab ich in meinem Buche über „Wesen und Wert".)

Davon abgesehen: Setzt man der Ethik zum Problem die Frage: Was sollen wir tun? und zwar als Frage des praktischen Vernunftwillens — auch dann rekurriert man letztlich auf ein S e i n, nämlich eben auf das Sein dieses Willens, und nicht etwa noch einmal auf das Sollen dieses Willens. (Denn dies wäre ja gleichbedeutend mit einem Sollen des Sollens!) Die Fundamentalbehauptung der Sollensethik: Moralisches Sollen sei prinzipiell nie aus einem Sein ableitbar, erleidet auch auf der Ebene des transzendentalen Idealismus, innerhalb derer sie mit besonderer Emphase verkündet wird, radikalen Zusammenbruch. Denn sie selbst leitet ja ihr Sollen aus dem praktischen Vernunftwillen ab, dessen Sein sie logischerweise voraussetzen muß. Dieses allzuselbstverständlichen Tatbestandes wird sie sich nur auf Grund des Fundamentalfehlers des Idealismus überhaupt nicht bewußt. Der Idealismus leugnet nämlich jedes außerbewußte Sein. Nur sofern etwas bewußt ist, „ist" es. Er übersieht, daß seine These das außerbewußte Sein des Bewußtseins selbst voraussetzt. Denn dieses Bewußtsein, d a s weiß, kann doch selbst nicht wieder nur insofern existieren, als es selbst wieder gewußt wird; dies ergäbe einen unendlichen Regreß. Behauptet man aber, das wissende Bewußtsein sei ja selbst wieder Bewußtseinsgegenstand seiner selbst — im reflektierten Bewußtsein — und insofern habe es Sein, dann verwechselt man Grund und Folge. Denn nicht erst sofern es von sich selbst weiß, hat es Sein. Sondern weil das Bewußtsein Sein hat, Sein in schlecht und recht objetivem Sinn eines primär bewußtseinsunabhängigen Seins, kann es die ihm eigentümliche Funktion entfalten: kann es von etwas w i s s e n — unter anderem auch von sich selbst. Andererseits: wüßte es von sich nicht, dann könnte es — anderes wissend — gleichwohl existieren.

Und dementsprechend: E x i s t i e r t e kein „Sollensbewußtsein" als spezifisch so und so geartetes, als welches es angeblich die moralischen Werte „setzt", dann gäbe es das sittliche Sollen nicht. Also deduziert auch jene Ethik, die ihre Inhalte aus einem Sollensbewußtsein deduziert, nicht aus einem Sollen, sondern aus einem Sein, dessen bloßes Quid und Quale das Sollen ist.

Nichts anderes tat und tut aber auch alle Seinsethik — gleichgültig ob sie ihre moralischen Inhalte aus Gefühlen, Strebungen, Tugenden, Werten, Gütern, aus geschichtlichen oder kosmischen Situationen und Tendenzen, aus Naturgesetzen oder aus Entwickelungsgesetzen usw. herleitet.

Digitized by Google

c) Die korrelativistisch verstandene Sollensethik. Identifizierung von Possibilität (= logische Möglichkeit) und Potenz (= Möglichkeit der Keimhaftigkeit).

Für diesen durch Dilthey repräsentierten Standpunkt ist entscheidend, daß er das Sollen einordnet in den geschichtlichen Lebenszusammenhang, in dem jeder Mensch — selbst als dynamische „Lebenseinheit" nur ein Lebenszusammenhang kleineren Umfangs! — steht. Kraft dessen steht es ihm frei, innerhalb eines Umkreises bestimmter Möglichkeiten, die ihm durch die Bestimmtheit seiner historischen Situation vorgezeichnet sind, seine eigensten besten Möglichkeiten, zu realisieren. Seine eigensten besten Möglichkeiten sind aber die, die ihm eine die Totalität seines Lebenslaufs transzendierende, ureigenste „Bedeutsamkeit" zu verwirklichen gestatten. Diese Bedeutsamkeit kann erst in erinnerndem Rückblick erkannt werden: Als immanenter „Sinn" seines Gesamtlebens als „Entwicklung" dieses Sinnes. Solange diese Entwicklung noch im Stande ihrer Realisierung ist, wird sie im Streben, Erwarten, Sehnen, Wollen als stetige Selbsttranszendenz des realen Lebens erlebt. Sie determiniert als allgemeinste Willenssetzung alle einzelnen Willenssetzungen, steht also diesen als „Regel" gegenüber. Und sofern der Mensch dieses allgemeinste Wollen selbst nicht bewußt gewählt hat, sondern dieses schon durch seine historische Situation ihm vorgeschrieben ist, steht ihm dieses allgemeinste Wollen als objektive Norm, eben als Sollen gegenüber. Es ist der Ausdruck des Wollens jener Höchstbefriedigung, die diesem Menschen kraft seiner historischen Situation in einer besitmmten geschichtlichen Gemeinschaft, Generation, Kultur usw. möglich ist.

Individuell, nämlich absolut einmalig und einzig ist der Mensch schon als Moment der Einmaligkeit des zeitlich-geschichtlichen Lebensstroms. Innerhalb dieser historischen Einmaligkeit aber besteht auch außerdem die Möglichkeit zu einer graduellen Individualisierung, die von Dilthey einer graduellen Differenzierung gleichgesetzt wird. Und ebendiese besteht in der Realisierung jener besten Möglichkeiten. Sofern nämlich gerade kraft einer möglichst eng umgrenzten historischen Situation sich ein möglichst eng determinierter, d. i. zugleich möglichst reich bestimmter Lebenszusammenhang realisieren kann. Je endlicher die Lebensmöglichkeiten, desto determinierter, und in diesem Sinne: desto eigener, desto mehr „Individualität".

So wird also das Sollen dem Menschen auch in der Richtung auf persönliche Vollendung von einem allgemeineren, seiner Einzelheit übergeordneten, geschichtlichen Zusammenhang her vorgeschrieben. Dieser legt ihn — wir wiederholen — stets schon vor einer bestimmten Wahl auf eine bestimmte Befriedigung als Höchstbefriedigung — als „höchstes Gut" — fest. Diese Befriedigung ist die „Regel" als Allgemeines im Verhältnis zu den verschiedenen möglichen erstrebenswerten Willenshandlungen als dem Besonderen. Alle besonderen Willenszwecke verhalten sich zum Wollen des „höchsten Gutes", nämlich zur Befriedigung als zu einer objektiv gültigen Norm. Sie ist sittlich gesollt. Sofern sie selbst aber im überindividuellen geschichtlichen Zusammenhang wurzelt, sofern also jeder Mensch nur kraft seiner bestimmten geschichtlichen Situation, die er selbst nicht wählen kann, sondern faktisch stets schon einnimmt, in etwas ganz Bestimmtem die Höchstbefriedigung seines Gesamtlebens sehen muß, die sein ganzes Zwecksystem vordeterminiert — insofern ist jedes sittliche Sollen geschichtlich relativ. Nichtsdestoweniger aber ist es innerhalb eines bestimmten geschichtlichen Kreises für die ihm angehörenden Einzelmenschen absolut verbindlich. —

Falsch ist an dieser Deutung vor allem die völlige Verkennung dessen,

Digitized by Google

was Individualität ist. Keine zeitliche Einmaligkeit! Ferner: Keine noch so letzte Differenzierung schließt die vielmalige Realexistenz des so höchst differenten Reichtums aus. Also ist nicht höchstdifferenzierte Bestimmtheit, sondern absolute Einmaligkeit — nicht der Tatsache, sondern dem vortatsächlichen Wesen, d. i. dem Quid nach — der evidente Sinn von Individualität. Damit ist aber schon von vornherein jeder Versuch, sittliche Vollendung als Verwirklichung ureigensten Wesens (das „Werde, was Du bist!", also nicht, was ein anderer ist und werden kann und soll!) umzudeuten in Verwirklichung noch so hoch differenzierter genereller Bestimmtheiten zum Scheitern verurteilt. Desgleichen jeder Versuch, das Maß sittlicher Vollendung in der Verwirklichung eines überpersönlichen, geschichtlichen „Sinnes" zu setzen. Der Sinn persönlicher Vollendung kann nur im Persönlichen selbst liegen, die Realisierung überpersönlicher Zwecke kann nur als Weg und Mittel eine spezifische Weise persönlicher Vollendung sein. Nicht umgekehrt kann der sittlichen Person als Individualwirklichkeit ihre überpersönliche „Objektivierung" im geschichtlich allgemeinen „Geiste" (= Lebenszusammenhang) als sittliche Vollendung zurückfließen.

Davon abgesehen: Der objektive Normcharakter des „Sollens" hat nichts zu tun mit einem Verhältnis des Allgemeinen zum Besonderen. Der unhypothetische Charakter des „Sollens" fließt nicht aus der Notwendigkeit geschichtlicher Faktizität, die das Relative des allgemeinsten Wollens einer jeweils historisch bestimmten Höchstbefriedigung verbirgt — als der Determinante aller besonderen und bewußten Willenssetzungen. Denn absolut gesollt ist auch das, was nicht mehr gewollt zu werden braucht: der wirkliche Wert und der besondere wirkliche Wert als solcher. Gesollt sind nicht Willenszwecke, sondern Werte (s. oben).

Ferner bedingen verschiedene geschichtliche Situationen nicht die Realisierung verschiedener sittlicher Werte als Werte geschichtlich sozialen und kulturellen Daseins. Der sittliche Wert steht jenseits aller geschichtlich sozialen und kulturellen Entwicklung. Er geht in keine Leistung und Objektivierung ein. Umgekehrt sind die Wandlungen all dessen, in das man ihn fälschlicherweise setzt — Gesellschaft, Recht, geistige Kultur — nur verschiedene Weisen der Selbstbehauptung der sittlichen Person in der Wandlung der geschichtlichen Situationen. Nämlich Weisen, sich immer als derselbe Wert und Selbstzweck zu behaupten. (Dies kann innerhalb dieser kritischen Erörterung allerdings nicht begründet werden.)

Innerhalb des philosophischen Aspekts, den wir eben untersuchen, wird ferner die Möglichkeit = Dynamis oder Potenz als existierendes spezifisches Was — die immanente Selbsttranszendenz des Lebens des „Lebewesens" — mit einer abstrakt logischen Möglichkeit = Possibilität zusammengeworfen. Und vorher wird jene Lebensdynamik identifiziert mit Bewußtseinstranszendenz (qua Erinnerung und Streben).

Nur einer rohen Beobachtung könnte entgehen, daß die Aristotelische (die gesamte mittelalterliche und auch einen Großteil neuzeitlicher Philosophie — bis auf Schelling — durchhaltende) Lehre vom Sein des Potentiellen sich auf erfahrbare Phänomene stützt. So widersinnig es fürs erste einem blicklosen Denken scheint, daß ein Reales zugleich auch mehr oder anders sein sollte, als es wirklich ist — es ist gleichwohl wahr. Überall bei Lebensphänomenen gibt es das keimhafte Sein und ist demgegenüber das reale Sein — die „Entwicklung", das eigentliche „Leben" nur eine „Entfaltung" dessen, was das Lebewesen schon im Keime war, eine Realisierung einer vorgezeichneten „Möglichkeit" — die keine bloß gedachte, bloß erschlossene, sondern eine objektiv

Digitized by Google

existentielle ist. An anderer Stelle* habe ich gezeigt, daß es sich dabei auch nicht etwa um die Möglichkeit eines zeitlichen Späterwerdenkönnens handelt, daß diese spezifische Kategorie des Lebens überhaupt mit Zeit nichts zu tun hat. Es gibt auch zeitloses Leben! Vielmehr ist dieses sonderbare Phänomen zu verstehen als eigenartige „qualitative Spannung" zwischen der im Status des „Ineinander" der einzelnen Momente eines Lebewesens bestehenden Möglichkeit (= Keimhaftigkeit, Impliziertheit) und zwischen der im Status ihres „Außereinander" bestehenden Realität (= Aktualität, Expliziertheit). Es gibt bestimmte Wesen — eben „Lebewesen" — die als solche Wesen, d. i. als pure Bestimmtheiten solches elementares einfaches Ineinander eines Reichtums explizierbarer Einzelmomente sind. Die reale Existenz der Lebewesen vollzieht sich entsprechend diesem spezifisch existierenden Was als „Leben", d. i. als Realisierung der Momente jenes „Ineinander" in der Form der Explikation. Sie vollzieht sich — wenn günstige äußere Lebensbedingungen dies ermöglichen. Sie muß sich also nicht vollziehen. Das reale Lebewesen kann verkümmern und kann vorzeitig sterben: Seine Möglichkeiten müssen nicht Wirklichkeiten werden.

Auch der Mensch ist ein Lebewesen. Er ist es als leibliches Vegetabile, als seelisches Animale und als geistige Person. Er hat in diesem dreifachen Sinne seine Möglichkeiten: vielmehr hat sie nicht, sondern ist sie. Er ist stets mehr und anders, als er wirklich ist. Er ist nie ganz das, was er — „eigentlich", „im Grunde seines Wesens" — doch schon ist. Er lebt, d. h. er entwickelt sich, d. h. er realisiert seine Möglichkeit, er „wird, was er ist". Diese stete Selbsttranszendenz des wirklichen Menschen in seine „Möglichkeiten" gründet in seinem spezifischen substantiellen Wesen als Mensch. Es gründet nicht in seiner zeitlichen Daseinsart. (Vielmehr gründet ja auch diese schon im qualitativen Gehalt seines Wesens, zu dessen Momenten im Status des „Ineinander" unter anderem auch z. B. die Momente der Kindheit, Jugend, Reife, Alter ebensogut gehören wie die Bestimmtheiten seiner leiblichen und seelischen Ausstattungen und Funktionen!)

Jene Selbsttranszendenz des wirklichen Menschen in seine „Möglichkeiten" gründet auch nicht — oder ist gar identisch! — mit der Fortdauer des früher Erlebten in die Gegenwart qua Erinnerung oder mit dem der gegenwärtigen Erlebniswirklichkeit vorwegspringenden Hineinragen der Zukunft in die Gegenwart qua bewußter Zwecksetzungen im Wollen und umgekehrt. Die „Möglichkeiten", von denen die Rede ist, liegen „im Wesen" des Menschen — vor jeder aktuellen Lebensregung — ob er erinnert, weiß, strebt und will oder ob er es ganz und gar nicht tut, etwa als Idiot. Sie sind in seinem Sein und nicht in seinem Tun. (Beides ist nicht identisch — sosehr die Dilthey-Heideggersche Theorie dies auch aus einem Mißverständnis des Substanzbegriffes heraus, der nicht ein starres Sein besagt, bestreiten. Jedes Tun setzt evident ein seiendes Was oder Wer voraus, das tut. Ein täterloses Tun ist Nonsens.) —

Von dieser existenten „Möglichkeit" spezifischer Wesen — der Lebewesen — die eine Kategorie des Lebens ist, von dieser Möglichkeit im Sinne der Potenz ist streng zu unterscheiden „Möglichkeit" im logischen Sinne der Possibilität. Die logische Möglichkeit besagt, daß die Eigennatur eines bestimmten Wesens dies oder jenes nicht von sich ausschließt. Ihr Gegensatz ist die Unmöglichkeit. Der Gegensatz des Möglichen im Sinne des Potentiellen ist nicht das Unmögliche, sondern Möglichkeitslose: das Tote. Es steht aber auch zu seiner eigenen Verwirklichung in gewissem Gegensatz. Hier ein konträrer Gegensatz, dort ein kontradiktorischer.

---

* (Vgl. „Wesen und Wert" Bd. II, S. 1167 ff.)

Digitized by Google

Die logische Möglichkeit steht nicht zu ihrer Verwirklichung in einem Verhältnis, sondern zur Faktizität. Und dieses Verhältnis ist nicht das des Gegensatzes, sondern das der logischen Bedingung zur logischen Folge. Daß etwas faktisch wird, was möglich war, hat aber das Mögliche nicht zu seinem Realgrund; es stammt nicht aus ihm. Die Realisierung des Potentiellen dagegen ist die Explizierung, ist die Aktualisierung des Potentiellen aus dem Stande des „Ineinander" in den Stand des „Außereinander".

Ein Beispiel für logische Möglichkeit ist, daß ein Dreieck gleichseitig sein kann. Oder: Daß der Mensch einer bestimmten historischen Situation etwas tun kann, was diese Situation in ihrer Allgemeinheit zuläßt. Kurz: Logische Möglichkeit besagt: Zulassung jener speziellen Fakten und Daten, Verhaltungsweisen usw., die in den Umkreis eines allgemeinen Wesens fallen. Die Einsicht in die Eigennatur des generellen Wesens begründet die Einsicht in Möglichkeiten und Unmöglichkeiten aller in den Umkreis seiner Allgemeinheit fallenden Spezialfälle. Ferner auch die Einsicht in die Verträglichkeit oder Unverträglichkeit dieses Wesens im Zusammentreffen mit anderen Wesen. Z. B.: Daß Viereckigkeit nicht Eigenschaft eines Kreises sein kann. Oder: Daß Seelisches keine räumliche Ausdehnung, wohl aber zeitliche Dauer haben kann.

Diese „Wesenseinsichten" begründen alle Einsicht in faktische Möglichkeiten. Sofern Tatsache nur sein kann, was dem Wesen nach möglich ist. Wo unterschieden wird von Wesensmöglichkeit und faktischer Möglichkeit, hat tatsächliche Möglichkeit einen mit Wahrscheinlichkeit äquivalenten Sinn. So etwa in der Rede: Etwas ist „prinzipiell möglich", tatsächlich aber unmöglich. Alles was prinzipiell, d. i. logisch, d. i.: wesensmöglich ist, ist auch faktisch möglich. Alles faktische Sein setzt die logische Möglichkeit voraus — gleichwohl ist es nicht die Realisierung seiner Möglichkeit, sondern seiner Notwendigkeit! Denn damit aus einem logisch Möglichen ein Faktisches werde, ist Bedingung das Hinzukommen eines Moments, das mit Notwendigkeit das Mögliche ins Faktische produziert. Und zwar reiht sich die hinzukommende letzte Bedingung der Realisierung den bloßen Möglichkeitsmomenten durchaus gleichgeordnet an.

Dagegen realisiert das Mögliche im Sinne des Potentiellen (das keimhafte Lebewesen) sich selbst — bei Hinzutreten durchaus „äußerer" Bedingungen. Hier sind es gerade diese hinzutretenden äußeren Bedingungen, die nur logisch ermöglichen, was aus ihrem Anlasse die immanente Lebensmöglichkeit jetzt mit Notwendigkeit aus sich hervortreibt: ihre — der Lebensmöglichkeit selbst, der Potenz selbst (d. i. dessen, was ein Lebewesen „im Keime" ist) — eigene Realisierung.

Dilthey identifiziert also Möglichkeit im Sinne von seiender Lebenspotenz (Dynamis) mit Möglichkeit im Sinne des logisch Zulässigen, des Wesensmöglichen. Die logischen Möglichkeiten beherrschen eine bestimmte historische Situation und den ihr eingewachsenen Menschen, der selbst nur geschichtliches Wesen ist. Innerhalb der logischen Möglichkeiten* eines bestimmten Menschen in seiner geschichtlichen Situation wird das Sollen verankert: als ausgezeichnete Möglichkeit. Nämlich als die Möglichkeit, seine geschichtliche Realgegenwart zu transzendieren, indem ihm das Zwecksystem seines Wollens entgegentritt als determiniert von einer allgemeinsten Willenssetzung, die in seiner geschichtlichen, sozialen, rechtlichen, geistigkulturellen Situation verankert ist; in einer seinem individuellen Wollen übergeordneten Willenssetzung: in dem Imperativ des überpersönlichen geschichtlichen „Geistes" seiner Zeit.

---

* Die gesamte Hegelsche Geschichtsphilosophie (auch in der Phänomenologie des Geistes) hat solche d. i. logische Wesensmöglichkeiten im Auge.

Digitized by Google

Er will, was er „soll", wenn er das will, was ihm als geschichtlich-sozialem Wesen die höchste Befriedigung gewährt. Aber das „Gesollte" ist nur die „Objektivierung" dessen, was er selbst als dieses geschichtlich-soziale Wesen will! In diesem Sinne ist sein sittliches Wollen fundiert in einem Sollen. Und sofern er dieses Sollen verwirklicht, realisiert er seine ausgezeichneten Möglichkeiten, die zugleich die Möglichkeiten seiner reichsten Differenz und damit seiner Individualisierung sind.

Auf dem Umwege über das allgemeine Wollen des geschichtlichen Zusammenhanges und seines überpersönlichen „Sinnes" sowie über die geschichtliche Situation, in der es erwächst und verankert ist, wird hier also Möglichkeit im Sinne von Lebenspotenz des Einzelmenschen identifiziert mit der logischen Möglichkeit dieser historischen Situation. Der Mensch realisiert im Wollen des Gesollten nicht mehr das, was er „eigentlich" schon ist, sondern das, was ein ihn übergreifender Lebenszusammenhang ihm vorschreibt. Und der „Sinn" dieses überpersönlichen Lebenszusammenhangs liegt auch nicht einmal in diesem selbst, sondern ist selbst diesem transzendent. Es sind dem Lebenszusammenhang wohl eingebaute, aber ihn doch in objektiver Eigengesetzlichkeit überragende „Strukturen", die dem Leben ihren Sinn und seinem Wollen Zwecke setzen. Die objektive Eigengesetzlichkeit dieser Strukturen aber ist es, die vorschreibt, was innerhalb einer bestimmten geschichtlichen Situation möglich ist und was nicht: was logisch möglich, wesensmöglich ist. Apriori schließen Wesensgesetze es von sich aus, daß in einer bestimmten Generation und Kultur ein Wollen und Sollen möglich ist, das einer ganz anderen Generation und Kultur entspricht. Zweifellos ist dieser Hegelsche Grundgedanke richtig. Aber mit Möglichkeit in jenem konkreten Sinne erfahrbarer Lebenstranszendierung Diltheys hat das nichts zu tun, nichts zu tun mit jener „Dynamis", in die man das ganze geschichtliche Sein als gestaltlosen Fluß aufzulösen beflissen ist. Ja, es ist gerade die entscheidende Instanz gegen dieses Unterfangen. Sofern sich nämlich mit der Einsicht in solche Wesenszusammenhänge die Einsicht einstellen muß, daß es das, zwischen dem solche Zusammenhänge der Möglichkeit und Unmöglichkeit sichtbar werden — die Wesen selbst als Autochthonien — „geben" muß. Denn diese „Wesen" begründen diese Möglichkeiten und Unmöglichkeiten — nicht aber umgekehrt können sie gründen im wesenlosen puren dynamischen Strömen und Streben, in jenem stetigen Selbsttranszendieren, mit dessen Potentialität man jene Wesensmöglichkeiten fälschlich identifiziert.

Was Diltheys Analysen ihre Beweiskraft gibt, ist der Blick für diese Wesensmöglichkeiten der geistesgeschichtlichen „Strukturen". Was ihm seine falschen Theorien leicht macht, ist der doppeldeutige Sinn von „Möglichkeit", mit Hilfe dessen — natürlich unbewußt — er seinen Erlebnisanalysen den Anschein zu geben vermag, von historischen Möglichkeiten, nämlich von Möglichkeiten objektiver historischer Situation kraft Zusammenhanges von geschichtlichen Wesensbestimmtheiten zu reden — wo er doch nur von Lebensmöglichkeiten = Lebenstranszendenzen spricht. Nur so gelingt ihm die Auflösung aller Gestaltsbestimmtheit in einen einheitlichen Lebensstrom. —

d) Die naturalistische* Mißdeutung Hegels bei Karl Marx und Dilthey-Heidegger. Das geschichtliche Sollen.

Der entscheidende Gedanke der korrelativistischen Interpretation der Sollenserkenntnis ist aber der, daß sie von der Praxis des Sollens gar nicht ge-

* „Naturalistisch" nenne ich (in gewisser Konformität mit der philosophischen Terminologie) eine Philosophie, die nur ein faktisches Sein kennt, ideelle Existenz also, in der alle evidente Erkenntnis gründet, leugnet.

Digitized by Google

trennt werden dürfe, daß Sollen und Sollenserkenntnis ein und dasselbe sind, und zwar — zum Unterschiede von der idealistischen Interpretation — nicht etwa, weil Sollen ein bloßes Bewußtseinsphänomen wäre, sondern umgekehrt: weil jedes Sollen als wirklich seiendes praktisches Verhalten, als eine Art immanenter Entwicklungstendenz zugleich auch eine Weise der Erkenntnis wäre. Sollenserkenntnis — das heißt nicht: Erkennen, daß und was man soll. Sondern: Im spezifisch sollenden Verhalten als in einem Sein zu etwas, als in einem stetigen „Es geht im Sein um etwas" dies Sollen erfahren. Die Erkenntnis des Sollens ist also gleichursprünglich mit dem Sollensverhalten selbst. Sollend, d. i. die immanente Entwicklungstendenz realisierend verhalte ich mich aber, indem ich meine besten Möglichkeiten realisiere, d. h. indem ich historisch bedeutsam lebe: indem ich meine einzelnen Wollungen einem allgemeinen Grundwollen meiner historischen Grundsituation — als deren Regel oder Norm — unterstelle. Dieses Verhalten ist aber charakterisiert als ein Transzendieren gegenwärtigen Lebens in ein ihm selbst Zukünftiges, als in ein ihm transzendentes Ziel, als Intendieren eines Zweckes. Sich in dieser intendierenden Art verhalten und dieses Verhalten selbst zu wissen ist aber ein und dasselbe. Denn es ist Erlebnis. (Etwas erleben und von diesem Erleben ein Bewußtsein zu haben ist identisch — gemäß der Fundamentalthese, daß seelisches Erleben = Intentionalität = Bewußtsein seinem unmittelbaren Gegebensein [zum Unterschiede von Körperlichem] nicht als seinem bloßen „Erscheinen" transzendent sein könne.) Demnach ist es also unrichtig, die Realisierung eines Sollens zu interpretieren als in einer auch nur logisch vorangängigen Erkenntnis des Sollensinhaltes motiviert. Menschliches und alles untermenschliche Sollen unterscheiden sich als moralisches und amoralisches Sollen demnach nicht durch die Gegründetheit der moralischen Sollensrealisierung in einer Sollenserkenntnis. (Worin sie sich auf diesem Standpunkte unterscheiden, kann zur Sprache gebracht werden, sobald es sich um das Problem der menschlichen Freiheit qua „Selbstwahl" handelt).

Es ist also mit dem sittlichen Sollen auf dem Standpunkte Dilthey-Heideggerscher Philosophie so, wie mit dem Schwimmen, das man nur im Wasser erfährt — nicht vorher. Man kann sittliches Sollen nicht erfahren, ohne es zu üben oder zu versäumen. So wie Schwimmen nur im Wasser möglich ist, ist sittliche Sollenserkenntnis resp. Nichtsollenserkenntnis nicht möglich ohne Realisierung oder Nichtrealisierung des Gesollten.

Achtet man nun auch darauf, daß — für Dilthey und Heidegger — die Realisierung dieses Sollens identisch ist mit der Realisierung historisch bedeutsamer Möglichkeiten und daß historisch bedeutsam das ist, was der historischen „Entwickelung" als Realisierung eines dem historischen Lebenszusammenhang immanenten „Sinnes" dient — dann wird man finden: Mit der Leugnung der Motivationskraft eines dem Tun vorangehenden Erkennens und mit der Behauptung: sittlich gesollt ist, was der historischen Entwickelung dient, steht man voll und ganz auf dem Fundament der — Marx'schen Ethik und Geschichtsauffassung!

Es liegt eine innere Konsequenz darin, daß die naturalistische Modifikation, die Hegels Philosophieren bei Dilthey erhält, bei ihm (und ausgesprochener noch bei seinem konsequenten Weiterdenker Heidegger) zu Resultaten führt, die, wie ich schon in meinem Aufsatz im ersten der Philos. Hefte bemerkte, eine verblüffende Ähnlichkeit mit Theoremen des gleichfalls naturalistischen Umdeuters Hegels: Karl Marx, haben. In diesem Zusammenhange interessiert uns nur dies: „Die Welt", in der der Mensch als soziales Wesen lebt, und die er sich in der „Ideologie" seiner geistigen Produktion zu Bewußtsein bringt, gründet nach Marx in seinen wirtschaftlichen Produktionsprozessen. Nur

Digitized by Google

als soziales Wesen gehört er dem geschichtlichen Lebenszusammenhange an und insofern können keine Ideen „Geschichte machen", die nicht selbst Interpretation der im gesellschaftlichen Produktionsprozeß der Wirtschaft gründenden „Welt" sind. Mit anderen Worten: geschichtlich wirksam ist eine Idee nur in dem geschichtlichen Boden, in dem sie selbst wurzelt. Und: alles ist nur „wahr", „gerecht", „gut", „schön", religiöse Wahrheit relativ zu diesem geschichtlichen Boden, dessen Determinante die wirtschaftlichen Produktionsverhältnisse sind. Es mag sein, daß es im persönlichen Leben des Einzelidividuums in einzelnen Lebensmomenten zu Ideen und Ideologien kommt, die diese Gesetze brechen und daß der einzelne Mensch sich von Ideen bestimmen läßt, die letzten Endes nicht in wirtschaftlichen Produktionsverhältnissen gründen: Aber weder gehören jene Ideen der Geistesgeschichte an, noch geht das durch solche Ideen determinierte Handeln ein ins geschichtliche Leben überhaupt. Denn beides steht außerhalb des alltäglich-normalen menschlichen Daseins, kraft dessen der Mensch dem zeitgeschichtlichen Strome angehört: in diesem herrscht jeweils ein ganz bestimmtes Durchschnittsniveau, das alle Ausnahme, alles Ober- und Unterniveau restlos sich einebnet. Geschichtlich gibt es keine Ausnahme vom Gesetz dieses Grundverhaltens von Wirtschaft und Ideologie und selbst aller Fortschritt in der Geschichte gründet in einem dialektischen Prozeß, der sich abseits von aller Wirksamkeit nichtwirtschaftlich determinierer Ideen vollzieht.

Es ist meine Absicht, durch diese Parallele zu zeigen, wie eindeutig die Konzequenz des Hegel'schen Grundaspekts ist, sobald man seine eigene Orientierung aus „Begriffen" oder „Ideen" verläßt*.

Marx einerseits und Dilthey-Heidegger andererseits werden nicht müde, zu versichern, daß sie empirische Analysen der historisch-tatsächlichen Wirklichkeit treiben wollen und alles Philosophieren aus bloßen Begriffen für gegenstandsloses Phantasieren halten. Und doch halten sie philosophierend den Grundaspekt Hegels fest, wonach alle Erkenntnis, Wertung und Zwecksetzung eine objektive Geltung nur hat im Zusammenhang der historischen Entwicklung und Totalität. Das heißt: Sie leugnen die objektive Geltung aller Erkenntnis, aller Werte und aller Moral — sofern sie nicht in strenger Relation zu einem bestimmten historischen Entwicklungsstadium des historischen, jedes historische Einzelstadium überschreitenden Totalzusammenhangs begriffen sind. Sie sind aber weder Skeptiker noch Relativisten. Denn sie anerkennen eine objektive Gesetzmäßigkeit und behaupten, daß alles an seinem historischen Orte objektive Geltung hat, und daß dieser historische Ort selbst ein wirklich Seiendes ist. Da sie die Eindeutigkeit und Objektivität der Relation von Geltungen zu objektiv bestehenden historischen Situationen anerkennen, anerkennen sie implizite und explizite, wenn auch indirekt, die objektive Geltung dessen, was nur in dieser Relation allein objektive Geltung beansprucht. Ebendies aber ist „Hegelei", nämlich daß man ausgeht von einem Absoluten, das nie im ganzen fertig ist, sondern das nur in stetigem Werden sein Sein hat, derart, daß es naturnotwendig stets nur einseitig ist und sein muß und nur im Prozeß gegenseitigen Aufhebens dieser seiner Einseitigkeiten seine Totalität als Allseitigkeit realisiert. Alle Geltung ist illusorisch — für sich genommen,

* Hegels Terminus des „Begriffs" und der „Idee" fußt wohl auf der Voraussetzung, daß jedes Was nur ein conscientialistisches Sein hat. Aber die Genialität und der Wahrheitswert seiner philosophischen Deduktionen gründet darin, daß er immer Wesensgehalte im Auge hat. Ich selbst gebrauche hier die Worte Begriff, Idee, Wesen bedeutungsidentisch mit essentia. Diese Identifizierung ist bewußt roh und soll der Akzentuierung des hier in Frage stehenden „Logischen" im Sinne Hegels dienen, demgegenüber die Unterschiede jener Worte nur interne sind.

Digitized by Google

d. i. als Verabsolutierung einer Einseitigkeit. Sie ist aber objektiv, wenn sie nur in Beziehung gesetzt wird zu einem sie stets überschreitenden Prozeß, d. i. wenn sie in ihrer Relation zu diesem Prozeß erkannt wird, resp. in Relation zu dessen jeweiligen Entwicklungsstadien.

Diese Grundkonzeption Hegels wurde nun von ihm selbst im bewußtest resoluten Absehen und Übersehen jeder historischen Tatsächlichkeit erfaßt. Im Auge naturalistisch eingestellten Philosophierens hat er sich durch nichts lächerlicher gemacht als dadurch, daß er von Tatsachen, die seiner Doktrin zu widersprechen schienen, sagte: „Um so schlimmer für die Tatsache!" Seine Dialektik ist eine streng logische, sein Prozeß ist ein Prozeß der „Idee". Er setzt durchaus nur Gehalte — Wesen — ins Verhältnis, sucht nur deren Verhältnis zueinander — Wesensnotwendigkeiten — zu erkennen, sieht von allem Tatsächlichen, also vor allem auch von der Tatsächlichkeit kat exochen: der historischen Einmaligkeit ab. Die ringförmige Insichgeschlossenheit seines Prozesses, sein Zurückmünden in seinen Ursprung läßt unter anderem die Möglichkeit milliardenfacher, unendlichfacher historischer Vertatsächlichung seiner selbst zu.

Entscheidend ist ferner, was man am allerwenigsten begriffen zu haben scheint, daß sein Begriff der „Vernunft" in der sinnvollen Durchführung seines Systems nichts zu tun hat mit einem Erkenntnisvermögen. Nur der conscientialistische Ausgangspunkt zwingt ihn, dieses Wort im alten Sinne zu übernehmen. Das Geniale seines Systems liegt aber nicht in diesem von seinen Vorgängern übernommenen Ausgangspunkt, sondern in den Einzelableitungen. Diesen Ausgangspunkt kann man fallen lassen und seine Philosophie transponieren in eine objektivistische Ideenlehre, ohne daß sie ihren Wert im geringsten einbüßt. Hegel entdeckt die objektiv seiende Vernunft, die Ratio in Welt und Geschichte wieder: Die Notwendigkeit im Realen der Natur und Geschichte gründet für ihn in notwendigen Wesenszusammenhängen. Begriffe (= „Wesen") sind ihm kein Ausdruck von Gleichförmigkeiten (wie sie es Dilthey sind), sondern existentielle Wesenheiten, seiende Momente der seienden absoluten Idee. Dieses „Sein" wird durch funktionelle Dynamik nicht aufgehoben.

Und nur in diesen Voraussetzungen gründet die Möglichkeit des Ansatzes eines Prozesses: Nämlich als logischer Prozeß, d. i. als Prozeß logischer Folge des einen Wesens aus dem anderen kraft logischer, d. i. kraft Wesensnotwendigkeit. Nichts liegt ihm ferner, als seinen Prozeß zu denken als historischen Fluß konkreter Tatsächlichkeit, als „Leben" im Sinne zeitlich dahinströmenden realen Existierens oder Geschehens: Alle reale Abfolge und alles tatsächliche Geschehen ist ihm nicht ein irrationales Werden, das stellenweise oder ganz logische „Strukturen" (Dilthey) trüge. Sondern: Die Rationalität, das logisch Prozeßhafte begründet umgekehrt die reale Abfolge und das reale Geschehen. In der historischen Tatsächlichkeit manifestiert sich bloß der logische Prozeß. Die historische Kontinuität gründet in der logischen Kontinuität. Alle Bewegung und alle Entwicklung kommt also in das historische Sein erst aus dem logischen Zusammenhang. Sie ist logische Bewegung: Der Begriff selbst schreitet vor. Alles Dialektische des realhistorischen Prozesses ist logische Dialektik: Der Begriff selbst schlägt in sein Gegenteil um und hebt sich in einen höheren Begriff auf. Entwicklung und Dialektik wird auch in der historischen Realität nicht etwa als spezifische Tatsache — als tatsächliches Strömen und als tatsächlicher Kampf — vorgefunden, sondern als wesensnotwendig eingesehen. Die im realen Geschehen realisierten Ideen bedingen sich oder widerstreiten einander — nicht ein irrationales geschichtliches, faktisches Sein und Ge-

Digitized by Google

schehen. Erst die Einsicht in den Widerstreit zweier historisch-faktisch realisierter Ideen läßt uns ein spezifisches historisches Geschehen als Kampf erkennen oder einen faktischen Krieg voraussehen: kraft der immanenten „Vernunft" im Realen.

Dieser Hegelschen Philosophie stellen nun seine naturalistischen Interpreten gegenüber den historisch realen Prozeß als tatsächliches und dennoch gesetzliches Geschehen. Einen logischen Prozeß erkennen sie nicht an. Also müssen sie suchen nach einem principium movens innerhalb des tatsächlichen Geschehens. Sie erkennen ferner nicht an Ideen als autochthone und autonome Entitäten, die als Generelles im Reichtum individueller Mannigfaltigkeit, als welche allein faktisch reales Geschehen da ist, so etwas wie Gesetzlichkeit innerhalb dieses Geschehens begründen könnten*. So sind sie gezwungen, einen Ersatz dieses Prinzips in der puren Tatsächlichkeit selbst zu suchen.

Das Principium movens des geschichtlichen Prozesses als realer Faktizität findet nun Marx im wirtschaftlichen Produktionsprozeß, der als gesellschaftlicher sich in dialektischen Widersprüchen zwischen dem jeweiligen Stand der rein wirtschaftlichen Momente und zwischen dem jeweiligen Stand aus und mit ihnen erwachsener gesellschaftlicher Formen immer weiter entwickeln muß. Zuvor aber schon in dem immanenten Fortschritt des Produktionsprozesses als Produktionsprozeß selbst. Sofern nämlich die produktionstechnische lebendige Arbeit ihre Akkumulierung in neuen Produktionswerkzeugen herbeiführt, die ihrerseits wieder als Mittel neuer lebendiger Arbeit auf höherem arbeitstechnischem Niveau einen höheren Stand des Produktionsprozesses repräsentieren, der seinerseits wieder einen noch höheren produktionstechnischen Stand herbeiführt. Diese technische Entwicklung ist nach Marx eigentliche Geschichte. Und alle bisherige dialektische Entwicklung in immer neuen Gesellschaftsformen verhalte sich zur kommunistischen Gesellschaft, die nur eine technische, also keine gesellschaftliche Entwicklung zuläßt, nur wie eine Art Vorgeschichte. Konsequenterweise müßte auch Heidegger das eigentliche Entwicklungsprinzip der Geschichte im Fortschritt der Produktionstechnik sehen. Er selbst hat aber diese Frage nach dem geschichtlichen Entwicklungsprinzip gar nicht gestellt, sondern scheint hierin den Standpunkt Diltheys bloß zu übernehmen — womit sein System widerspruchsvoll wird. Denn für Dilthey ist die jeweilige geschichtliche Welt alles eher als in erster Linie Gebrauchswelt. Für ihn teilt sie sich in die verschiedensten strukturellen Kulturgebiete auf, deren innerer Zusammenhang keineswegs letzten Endes nur in ihrer Abhängigkeit von einem produktionstechnischen Umgang mit und Verhalten zur Welt gründet. Seiner Auffassung nach ist das Bewegungsprinzip der geschichtlichen Entwicklung eine Eigentümlichkeit der Erlebnisrealität: Daß kraft des Faktums Erinnerung alles zeitlich Gelebte fortbesteht, fortdauert in alle Gegenwart und Zukunft hinein. So daß jedes neue Erlebnismoment schon kraft seines zeitlichen Späterseins anders und reicher ist als alle ihm vorangegangenen. Sein Bewegungsprinzip ist das irrationale Faktum der zeitlichen Dauer und der Erinnerungsfähigkeit des Lebens.

Bezüglich jenes generellen Momentes, das dem geschichtlichen Prozeß seine Gesetzlichkeit garantieren soll, stimmen Marx und Dilthey überein: Sie fanden es im gesellschaftlichen Sein, in dem alle individuellen Ab-

---

* Den Standpunkt, daß Individuelles nur als reale Tatsächlichkeit und nicht schon als ideelle Wesenheit, als Individualwesen existiere, teilen sie mit Hegel, so daß die Möglichkeit, ob es nicht auch individuelle Wesensgesetze geben könne, für beide gar nicht in Frage kommt.

Digitized by Google

weichungen von einer gewissen Durchschnittlichkeit sich gegenseitig ausgleichen. Alles nur „Private" ist geschichtlich indifferent.

Die so fundierte Gesetzlichkeit ist aber eigentlich gar keine Gesetzlichkeit der geschichtlichen Entwicklung, determiniert nicht eigentlich das horizontale Werden, sondern das vertikale Sein innerhalb jeder geschichtlichen Epoche. Sofern nämlich kraft jener gesellschaftlichen Durchschnittlichkeit sich auf jeder geschichtlichen Stufe immer nur dasselbe wiederholt! Nicht was wird und werden muß wird durch die „Allgemeinheit" gesellschaftlichen Seins bestimmt, sondern was jeweils ist und sein muß! Nur indirekt gründet darin auch die Gesetzlichkeit der geschichtlichen Bewegung: Sofern nämlich jenes durchschnittliche gesellschaftliche Sein selbst immer schon das Gleichgewicht darstellt, zu dem sich im zeitlichen Nacheinander wirkende Gegensätze individueller Verschiedenheit in einer imaginären Gleichzeitigkeit aufheben. Jene gesellschaftliche Durchschnittlichkeit ist aber gar keine Realität, sondern — Abstraktion. (Beispielsweise das von Marx ausgesprochene volkswirtschaftliche Gesetz, daß der Preis gleich sei den Produktionskosten. In Wirklichkeit ist er jeweils über oder unter den Produktionskosten. Aber diese Differenzen gleichen sich durch Konkurrenz und Konjunktur nachzeitig aus. Der einzelne Kapitalist mag früher über, der andere später unter den Produktionskosten verkauft haben: Die Kapitalistenklasse — also eine gesellschaftliche Allgemeinheit — hat zu Produktionskosten verkauft!)

Ebensowenig existiert real das „Man" als eigenes Lebewesen neben den einzelnen Menschen, noch existieren Gemeinschaften, Zeitgeist, Kulturepoche, spezifische Kulturepoche, spezifische Kulturgebiete real neben und außer den einzelnen Menschen. Sondern all dies gründet in einem bestimmten Verhalten der menschlichen Einzelidividuen. Und selbst die Kontinuität und der Lebenszusammenhang des geschichtlichen Lebens ist nicht etwas neben und außer den Einzelmenschen. Sondern es ist nur die sie umfassende höhere Totalität, die in der Generationsfolge und dem Erleben menschlicher Einzelindividuen allein ihr reales Sein hat. Eine Abstraktion ist das menschliche Einzelindividuum nur, sofern es in absoluter Isoliertheit zu den anderen Menschen und ihrem Erleben gedacht wird, wo es doch schon in seiner physischen Existenz und erst recht in seinem Erleben voll und ganz von den andern abhängt und in und mit ihnen lebt. Nichtsdestoweniger ist der Einzelmensch allein der reale „Träger" sowohl seines uneigentlichen Dahinlebens aus und im durchschnittlichen „Man" der öffentlichen Gesellschaft wie seiner eigentlichen persönlichen Existenzweise. Ebenso ist er allein der reale Träger allen gesellschaftlichen und kulturellen Seins, des Zeitgeistes, der geschichtlichen Kontinuität, spezifischer Kulturen usw. Die gesellschaftliche Durchschnittlichkeit ist also an sich eine pure Abstraktion, da sie ihr reales Sein nur im individuellen Dasein und Erleben hat.

Es wird nun gesagt: Der geschichtliche Geist einer bestimmten Epoche, der Horizont des geschichtlichen Seins auf einer bestimmten Stufe seiner Entwicklung zwänge mit eherner Notwendigkeit das Einzelindividuum in seine bestimmten Grenzen. Andererseits ist der „geschichtliche Geist" einer Epoche oder der geschichtliche Horizont auf dem Boden dieser Theorien in Wahrheit nur eine induktiv abgeleitete Abstraktion aus der Summierung der individuellen Einzelleben*. Woraus hervorgeht, daß hier bloße Tautologien für Gesetze ausgegeben werden! Indem man die Position Hegels im Logischen = Eide-

* Dieser Satz wird nicht widerlegt durch Diltheys Aufweisung des unsummenhaft einheitlichen Wesens dieses „Geistes" und „Horizonts". Denn als solcher wurzelt er ja schon in jedem menschlichen Einzeldasein einer geschichtlichen Epoche!

Digitized by Google

tischen verlassen hat, verliert die Rede von Gesetzlichkeit und Notwendigkeit jeden vernünftigen Sinn. Innerhalb eines rein tatsächlichen Seins ist alles, was ist, nicht notwendig, sondern eben bloß tatsächlich! Sowohl alles Einzelne und Einmalige, wie alles Gemeinsame, Allgemeine, Sich Gleichbleibende, Gleichförmige. Und da alles bloß ist, weil es ist, ist nicht einzusehen, warum es nicht auch anders sein könnte. Da das „Allgemeine" keine logische Priorität vor dem faktisch Einzelnen hat, sondern nur dessen durch Induktion gewonnene Abstraktion ist, muß solches „Allgemeine" sich nach dem Kommen und Gehen verschiedener Einzelfaktizitäten richten — statt dieses Kommen und Gehen selbst zu determinieren. Von einem das Einzelne beherrschenden Gesetz, von einer das Faktische regelnden Notwendigkeit kann keine Rede sein. Also auch nicht — — und damit sprechen wir von unserem eigentlichen Thema — also auch nicht von einem in einer bestimmten geschichtlichen Situation „Gesollten".

Zur zweiten Frage: Das Bewegungsprinzip der Geschichte wird gleichfalls als bloß faktische Bewegung gedacht, nicht gründend im Wesen des Sich Bewegenden oder Bewegten, nicht gründend in Wesenszusammenhängen zwischen den aufeinanderfolgenden Stadien, nicht gründend in den Zusammenhängen jener bestimmten Gehalte, die im geschichtlichen Prozeß aufeinanderfolgen. Es ist ein bloß faktisches Strömen, was der Geschichte ihren Fluß gibt. Also kann auch hier von keiner Notwendigkeit und Gesetzlichkeit die Rede sein. Also gründet das Kommen und Gehen, die Aufeinanderfolge bestimmter geschichtlicher Stadien und Gehalte nicht im Wesensgehalte ihrer selbst, kraft dessen ein Gehalt oder Stadium die Folge eines anderen ganz bestimmten Gehaltes oder Stadiums ermöglicht, fordert oder ausschließt. Sondern ein irrationales oder faktisches „Leben" treibt sie hintereinander vorbei, eine faktische Bewegung reiht eines aufs andere. Eine faktische Bewegungskontinuität und nicht eine logische Konsequenz begründet den Folgezusammenhang der Geschichte.

Wiederum — unser eigentliches Thema betreffend — hat es gar keinen Sinn, hier, im Bereich durchaus irrationalen Werdens, von einem „Sollen" zu sprechen. Was kommt, kommt. Was nicht kommt, kommt nicht. Schluß! Von „Sinn", „Bedeutsamkeit", „Entwicklung" und „geschichtlichen Tendenz" kann man gar nicht reden. Solche Rede hätte nur Sinn, wenn man diese Prädikate bestimmten Gehalten schon vor und unabhängig von geschichtlicher Bewegung zuerkennen würde, derart, daß diese Bewegung in ihnen gründete, statt umgekehrt erst auf Grund einer bloß faktischen Bewegung sinnvoll aussagbar zu werden.

Man gibt sich alle Mühe, den logischen Zusammenhang, als dessen Ausdruck und reale Manifestation Hegel die Geschichte erkannte, umzudeuten in einen rein faktischen Zusammenhang. Man spürt, daß man durch noch so engstes Aneinanderkleben der geschichtlichen Folgemomente aneinander immer nur in einem zusammenhanglosen Neben- und Nacheinander steckenbleibt. Man glaubt durch eine besondere Wendung, die man diesem faktischen Aneinanderkleben gibt, dem wirklichen, nämlich dem „inneren" Zusammenhang näherkommen zu können und baut neue Systeme auf der Entdeckung einer faktischrealen Cäsurlosigkeit, eines fransenhaften Ineinandersteckens der Folgemomente oder eines Umdeutens des zeitlichen Nacheinander in ein zeitliches Ineinander. Man deutet endlich das, dessen inneren Zusammenhang man zu erklären sucht, um in ein reales Identischsein, identifiziert Lebenszusammenhang mit Seinsidentität — alles erfolglos! Der „innere Zusammenhang" ist durch keine noch so subtile Neuinterpretation faktischen Seins und Werdens zu bestimmen. Er ist und bleibt Zusammenhang der Wesen, „Begriffs"zusammenhang, Vernunftzusammenhang: logisch. Nur im „logischen Leben"

Digitized by Google

gründet aller „Sinn" und alle Bedeutsamkeit, Entwicklung Tendenz wirklichen Werdens. Wirkliches, Tatsächliches hat dadurch, daß es sich bloß nachträglich und faktisch zu etwas Bestimmtem wandelt, seinen Sinn und seine Bedeutsamkeit nicht in diesem, wozu es sich wandelt. Nur sofern es seinem Wesen nach, also logisch auf dieses hinausweist, unabhängig und vor aller faktischen Hinbewegung zu diesem, ist dieses andere, zu dem es wird, sein „Sinn", und sein reales Werden sinnvoll, bedeutsam, und kann insofern „gesollt" genannt werden. Und ist dieses Werden ein menschliches und dieses menschliche Werden ein Tun, und ist dieses Tun — als menschliches Erlebnis — auch zugleich eine spezifische Art Bewußtsein, dann mag es Sinn haben, zu sagen: Menschliches Sollen und Sollenserkenntnis seien ein und dasselbe. Also nur dann, wenn das faktische Werden in einem logischen „Werden" — nämlich in einem logischen Hinweis der einzelnen Gehalte und Stadien, die im wirklichen Werdeprozeß aufeinanderfolgen — gegründet gedacht wird. Nicht aber dann, wenn das, was wird, nur wird allein auf Grund einer irrationalen rein faktischen Aufeinanderfolge.

Nun ist ja die Philosophie von Marx und Dilthey viel Hegelischer, als sie selbst ahnen. In Wahrheit deduzieren sie aus der Erkenntnis von Wesen und Wesenszusammenhängen — Marx aus dem Wesen des gesellschaftlich-technischen Produktionsprozesses, Dilthey aus dem Wesen von Zeit und Erlebnis und einzig dies, daß sie das tun, trotzdem sie vorgeben, bloß wirkliche Tatsachen zu erkennen, gibt ihrer Philosophie des geschichtlichen Prozesses allein Wert. Resultate können richtig sein, trotz falscher wissenschaftstheoretischer Begründungen.

Falsch ist aber gleichwohl die Identifizierung von Sollen und Sollenserkenntnis. Erstens ist „Sollen", wie oben gezeigt wurde, eine logisch formale Kategorie. Das Sollen existiert ebensowenig wie die Wahrheit. Und es ist weder ein zu realisierende Wesensnotwendigkeit noch eine zu realisierende Wesensmöglichkeit. Es ist weder eine geschichtliche Tendenz, noch ein bestimmtes seelisches Verhalten, noch die Normierung eines bestimmten Einzelwillens durch die generelle Norm eines in der geschichtlichen Situation verankerten Gesamt- oder Grundwillens.

Wovon es kein Sein — auch kein Werdesein — gibt, davon ist auch eine Erkenntnis nicht möglich. Sowenig man selbst je sollend oder gesollt „ist", sowenig erkennt man im Sollen das Sollen selbst. Vor allem muß man sich hüten, mit „Sollen" einen spezifischen Seinsmodus menschlichen Daseins zu identifizieren, z. B. einen Verwirklichungsmodus etwa in Analogie zu einem „Werden", das als Synthese von Sein und Nichtsein als „Sein zu" etwas, was noch nicht ist, erklärt wird. Sollen ist indifferent auf Sein und Nichtsein. Auch wirklich Seiendes soll sein — nämlich dann, wenn es ein Wert ist!

Ebenso falsch ist eine rein gedankliche Ableitung des „Sollens" aus einer am historischen Leben ablesbaren Entwicklungstendenz und seine nachträgliche Konstatierung im eigenen Erleben: Sofern nämlich der Mensch dieser geschichtlichen Entwicklungstendenz entsprechend lebt, das Sollen also realisiert, in dieser Realisierung seine Befriedigung erfährt, und in dieser Befriedigung, also mittelbar, das Sollen, dem er genügt.

Zweitens ist es nicht richtig, auf diesem Standpunkte überhaupt von einem Sollen und von einer Erkenntnis als von etwas Gültigem zu reden. Da man ja nur ein jeweils zur geschichtlichen Situation relatives Sollen und Erkennen anerkennt, dürfte man von Sollen und Erkenntnis als etwas Gültigem nur dann reden, wenn man den metaphysischen Grundaspekt Hegels voll und ganz acceptierte. Daß nämlich nur im Totalzusammenhang aller Relativitäten als in allseitigen Abwandlungen der „absoluten Idee" die Geltung der Relation

Digitized by Google

liegt. Aber das wäre schon Metaphysik — und von der will man nichts wissen, sondern hält sich allein an das uns zugängliche Faktischreale und Gegebene. Damit wird aber jede Aussage über Sollen und Erkenntnis eine skeptische Fragwürdigkeit. Das „nur für eine bestimmte geschichtliche Situation gültig" besagt dann soviel, wie überhaupt nicht gültig, sondern nur gültig scheinend, gültig erlebt: subjektiv! So verstanden besagt die Identifizierung von Sollen und Sollenserkenntnis nur soviel wie die idealistische These: Sollen ist eine spezifische Funktion des Bewußtseins. Wobei allerdings unter Bewußtsein jedes menschliche Verhalten (Erleben) überhaupt verstanden wird, also vor allem auch alles atheoretische.

Drittens: Der Korrelativismus interpretiert den geschichtlichen Zusammenhang als unmittelbare Seinskontinuität von Erlebendem und Erlebten, unter anderem auch als eine Seinsverbundenheit in gegenseitiger Bedingtheit von sollendem Wer und gesolltem Was. Beide stehen einander nicht gesondert gegenüber. Der Mensch und seine Welt bilden eine Einheit, und innerhalb der geschichtlichen Welt macht ebenderselbe gesellschaftlich geschichtliche Mensch die „Umstände" und die „Entwicklung", der hinwiederum von diesen gemacht wird. Die geschichtliche Situation einer bestimmten Zeit wurzelt in ihm und er in ihr. Sein geschichtliches Sollen, das, was durch ihn erst werden soll, was er wollen und tun soll, wie er sich verhalten soll — das ist ja schon sein Wille und Verhalten, ist schon der habitus seines geschichtlichen Daseins. Kraft dieser Identität — denn auf diesen Terminus muß eine philosophisch exakte Interpretation das bringen, was der Korrelativismus nur Kontinuität nennt — kraft dieser Identität des Gewollten und Gesollten, des geschichtlich schon Seienden und des geschichtlich erst zu Realisierenden, ist es selbstverständlich, daß Sollen und Sollenserkenntnis Eines sind. Der geschichtliche Mensch weiß, daß und was er sein soll, schon, indem er geschichtlicher Mensch ist, d. i. sich in einer durch die geschichtliche Situation eindeutig bestimmten Weise verhält. Diese Weise zu sein ist zugleich das Sollen des geschichtlichen Menschen. Und diese geschichtliche Situation ist nicht etwas außer diesem seinem Sein, sondern wird vice versa durch dieses Sein konstituiert. Das Sollen ist der Ausdruck der geschichtlichen Möglichkeiten (s. oben!), und diese wurzeln doch wieder schon im geschichtlichen Sein (Der Mensch wird, was er ist, und er ist, was er wird!). Der geschichtliche Mensch weiß, daß und was er soll, schon indem es als das, was er ist, existiert; seine Existenz aber ist eine Weise, sich in bestimmter Weise zu verhalten, und dieses Sichverhalten ist ein Tun: es ist eben jenes Tun, in dem er das, was er soll, realisiert. Ebendamit setzt er aber schon ein neues Sein und damit auch neue geschichtliche Möglichkeiten, ein neues Sollen.

Die fundamentale Voraussetzung dieses ganzen Aspektes ist, daß die geschichtliche Existenz des Menschen in ein „Sichverhalten zu" gesetzt wird, das Erlebnis genannt und dem Bewußtsein gleichgesetzt wird. Auch alles praktische Verhalten ist, als nur besondere Art des Sichverhaltens oder Erlebens, seiend und bewußt in Einem. (Denn das Charakteristikum alles Erlebens ist nach Husserl, Dilthey [auch Heidegger], daß es wesensmäßig immanent ist und nicht transzendent. Das Erlebnis schattet sich nicht ab, es „erscheint" nicht als ein Erlebnisjenseitiges. Das Erlebnis ist, was und wie es scheint. Das Erlebnis ist Intention, ist Meinen von, es ist — im Gegensatz zum Körperding — nicht ein im Erleben Gemeintes, Erscheinendes, Sich-abschattendes*.) Also: Ich kann mich — erlebend — nicht irgendwie verhalten, ohne zugleich dieses Sichverhalten wissend zu haben. Ich kann kein seelisches

* Vgl. Philos. Hefte 1 S. 11 f.

Digitized by Google

Tun erleben, ohne es eben zu erleben: Erleben und Wissen, daß und was man erlebt, sind Eines. In diesem Sinne ist also in jedem Erleben schon das Daß und Was des Erlebens irgendwie erkannt, erkannt nämlich im Sinne der Erfassung eines immanent Seienden. Also ist auch jedes praktische Verhalten immer schon Erkenntnis seiner selbst. Das Sollen des geschichtlich-sozialen Menschen ist nun identisch mit seinem Wollen als geschichtlich-sozialer Mensch, ist weiter identisch mit seinem geschichtlichen Sein oder Sichverhalten, ist identisch mit den in seiner geschichtlichen Situation liegenden Möglichkeiten, die ihrerseits wieder nur im geschichtlichen Sein oder Sichverhalten, im Erleben des geschichtlichen Menschen wurzeln. Nichts selbstverständlicher also, daß das ihm nur fälschlicherweise gesondert gegenüberstehend gedachte Sollen, das ja in Wahrheit mit seinem erlebnismäßigen, geschichtlichen Sein identisch ist, von ihm erkannt wird — ihm „erschlossen" ist — schon indem er sich so verhält, wie er soll. Nichts selbstverständlicher als diese Identität von sollendem Wer und gesolltem Was, von Sollen und Sollenserkenntnis.

Alles eher als selbstverständlich ist aber die Fundamentalvoraussetzung dieser ganzen Doktrin, mit der sie steht und fällt, nämlich die Identifizierung von Erlebnis und Bewußtsein*! Hat man diese Voraussetzung als irrig erkannt, dann ergibt sich: Die Analysen von Hegel und Karl Marx, von Dilthey und Heidegger bedürfen einer Transposition ihres korrelativistischen Standpunktes auf das, was ich „realistischen Perspektivismus"** nenne: Der Mensch und seine Welt, der Mensch in seinem Verhältnis zur natürlichen und geschichtlichen Welt, die Bedingtheit dieser Welt durch bestimmte Interessen und praktische Verhaltungsweisen des menschlichen Erlebens, die Seinskontinuität von Mensch und Welt — das alles gehört einem in sich selbst perspektivischen, realen Sein und Seinsprozeß an — dem der „Geist" — das Subjekt des Bewußtseins — gegenübersteht! Dieser extramundane Geist hat in den menschlichen Erlebnissen nur seinen Standpunkt. In solchen Standpunkten existieren aber objektiv und real all jene relativen Weltbilder als perspektivistische Erscheinungen auf diesen Standpunkten. Dann ist es möglich, dem, was für jene Autoren geschichtliches Sollen und dessen Erkenntnis bedeutet, eine objektive Geltung zuzuerkennen — ohne die Metaphysik Hegels mitmachen zu müssen. Selbst die Abhängigkeit aller „Ideologien" vom letztlich technisch-wirtschaftlichen Produktionsprozeß — die sogenannte „materialistische Geschichtsauffassung" — kommt dann nicht gleich einem Absprechen allen objektiven Erkenntnis- und Geltungswetes der „Idologien" ‚sondern sie bedeutet nur: der Geist findet auf dem Erlebnisstandpunkte gewisser Interessen, die nur in solchem Prozeß befriedigt werden, eine auf diesen Erlebnisstandpunkt projizierte „Welt" vor, ein objektiv real existierendes „Weltbild", in dem das An-sich der Welt als perspektivische Erscheinung objektiv da ist. Und die Interpretation dieses Weltbildes ist „Ideologie"***. Apriori ist aber die Möglichkeit nicht ausgeschlossen, daß solche Interessenstandpunkte und ihre korrelative Perspektive durchbrochen werden können vom Menschen, soweit er mehr ist als bloß geschichtlich-soziales Wesen, d. i. soweit er sich vom Banne geschichtlicher Determiniertheit emanzipiert.

---

* Vgl. Philos. Hefte 1 S. 27 f.

** Vgl. die entsprechenden Ausführungen über „Perspektivismus" in „Die neue Problemlage der Erkenntnistheorie" (Deutsche Vierteljahrsschr. für Literaturwissensch. und Geistesgeschichte 1928, Oktober).

*** Voraussetzung des Verständnisses dieses Satzes ist die Einsicht in die objektive Realexistenz perspektivischer Erscheinungen sowie ihres Projektionspunktes, des vor allem Bewußtsein schon objektiv realen „Standpunktes", der, dem Bewußtsein selbst transzendent, von diesem bloß „eingenommen" werden kann. Wobei auf ihm gesehen wird, was vor dem Sehen an sich schon da ist!

Digitized by Google

Auch Moral als sogenanntes „ethisches Sollen" soll nun laut Theorie im geschichtlichen Weltbild wurzeln. Es wird identifiziert mit dem in bestimmten geschichtlichen Epochen und Situationen geschichtlich „Bedeutsamen" oder „Sinnvollen", mit der immanenten „Tendenz" der geschichtlichen „Entwicklung", deren Realisierung dem Verhalten und Tun des Menschen überlassen bleibt. „Moralisch" sei die — laut obigem — der Sollenserkenntnis korrelative Sollenserfüllung: eben das geschichtlich sinnvolle Verhalten.

Zugegeben, daß es dieses Verhalten gibt. Zugegeben ferner, daß ihm trotz seiner Relativität eine objektive Geltung zukommt — wenn auch nur im Zusammenhange der Hegelschen Metaphysik oder des „realistischen Perspektivismus": beides Standpunkte, die dem hier zur Untersuchung und Kritik stehenden Standpunkte von Marx, Dilthey und Heidegger fernliegen. — Was hat dies alles mit Moral zu tun?!

Moral als Konkretum ist die allerpersönlichste Angelegenheit des isolierten menschlichen Einzelindividuums. Alles Gerede von sittlichen Werten menschlicher Gemeinschaften oder gar menschlicher Gemeinschaftsprodukte ist gewaltsame Konstruktion. Der längst als solcher erkannte Radikalfehler derart eingestellter Moralphilosophie ist gerade, daß er Moral in das soziale und geschichtliche Wesen des Menschen setzt, statt in seine allereinsamste Einzelheit. Geschichtliche Größe, geschichtliche Bedeutsamkeit und Sinnerfüllung hat mit sittlichem Wert sowenig zu tun, wie physische oder psychische Leistungsfähigkeit, Begabung, Talent und Genie. Ein geschichtlicher Niemand kann ebenso oder mehr sittlichen Wert repräsentieren wie Goethe oder Napoleon, ein einsamer Robinson ebenso wie der in der Gemeinschaft selbstlosest aufgehende „Genosse". Ja, wäre es richtig, daß der Mensch seiner Wesenssubstanz nach ein geschichtliches oder soziales Wesen ist, — moralische Werte gäbe es nicht!

Man bedenke, daß alle Doktrinen, die Moral zu einer sozialen Angelegenheit machen, letzten Endes auf völlig amoralische Werte wie Wohlfahrt, leibliche und materielle Güter, Glück usw. rekurrieren müssen als Fundierungssphäre moralischen Verhaltens. Während Moral ihrer tiefsten, innersten und reichste Erfahrung nach als Erfahrung absolut „autonomen", von allem außer mir selbst unabhängigen Selbstwertes gerade beim Erleben schlimmsten Leides, absurdesten Unglücks in absoluter Einsamkeit erwächst.

Man bedenke, daß tiefste sittliche Erfahrung in die Sphäre religiös-metaphysischen Erlebens hinausweist. Und daß alle Moraltheorien, die des religiösen oder metaphysischen Fundaments entbehren zu können glaubten, stets in Konstruktionen endigten, deren Flachheit und verständige Resignation der tiefsten Urüberzeugung des Menschen von seinem unantastbaren Werte widersprachen. Man wird uns auch hier schon, wo wir noch vor jeder Beweisführung stehen, am besten verstehen, wenn man annimmt, daß wir voll und ganz Kierkegaards Kampfstellung gegen Hegel teilen. (Womit aber nicht gesagt ist, daß wir Kierkegaards positive Ansichten teilen.)

Das Bewußtsein, Moral habe einen wesentlichen positiven Bezug auf alle untermenschlichen Unwerte, ist aber so stark, daß selbst jene Theorien, die Moral als soziale Angelegenheit verstehen, sich gedrängt fühlen, seiner gerecht zu werden. Sie tun das in der bekannten flachen Weise, in asketischen Selbstabbruch untermenschlicher Werterfüllung für das menschliche Einzelindividuum, in sogenanntes unegoistisches Verhalten, in die Selbstlosigkeit = Verzicht auf eigene „irdische Güter" und eigenes „Glück" u. dgl. zugunsten anderer das Wesen der Moral zu setzen. Als ob derartiger Verzicht jenes letzte Leiden zu konstituieren imstande wäre, von dem man spürt, daß es irgendwie zu sittlichem Werte wesentlichst in Beziehung steht.

Digitized by Google

Und andererseits spürt man wieder, daß Moral mit höchstem, absolutem Werte zu tun hat — was man auf der Basis der Sozialmoralen ins Quantitative — wie „Glück der höchsten Zahl" oder des höchsten Energieeffektes („Erfolgsethik"!) — zu wenden sucht. Was alle Geister von nur einigem Belang seit je am meisten geekelt hat.

Im übrigen: Bei der Verwebung moralischen Wertes in den geschichtlichen Prozeß degradiert man ihn zu einer geschichtlichen Bedingtheit, zu etwas, was der Mensch in seiner absoluten Vollkommenheit nicht voll und ganz selbst in der Hand hat. Konsequenterweise müßte der moralische Wert sich mit der geschichtlichen Entwicklung mitentwickeln. Derart, daß der vollkommenste moralische Wert am Ende der Entwicklung läge, z. B. in der marxistischen Idealgemeinschaft des Kommunismus! Dies widerspricht aber strikte der Evidenz vom moralischen Werte gerade als jenem menschlichen Werte, der in seiner letzten Vollkommenheit prinzipiell immer und von jedem Menschen, also in jedem Stadium geschichtlicher Entwicklung — also von ihr unabhängig — voll und ganz erfüllbar ist.

Solche Überlegungen zeugen schon vor jedem positiven Eingehen in die Materie, wie verfehlt es ist, Moral mit einem Sollen geschichtlicher Möglichkeiten zu identifizieren. —

Wir haben „Sollen" auch in jedem prinzipiell anderen Sinne untersucht und gefunden, daß es keine moralische Realität ist. Demnach beantwortet sich die Frage, ob die Antwort auf „Was soll ich tun?" Problem der Ethik als Wissenschaft von der Moral ist, negativ. Die Frage „Was soll ich tun?" könnte, selbst wenn sie Ausdruck eines realen moralischen Verhaltens wäre, gar nicht von der Ethik beantwortet, sondern nur als schon im positiven moralischen Verhalten selbst gestellt und beantwortet, bloß deskribiert werden: die Frage selbst ebenso wie die Antwort. Ethik hat den „Moralkodex" bloß wiederzugeben, nicht aufzustellen. Ethik also als Antwort auf die Frage „Was sollen wir tun?" zu definieren und sie so den anderen Wissenschaften als Antworten auf die Frage „Was ist wahr?" (= Was ist?) entgegenzustellen, ist also in doppelter Hinsicht unrichtig. Einmal direkt, weil, wenn es ein moralisches Sollen gäbe, seine Inhalte von der Ethik nicht eigenmächtig erst zu erforschen wären, sondern bloß zu konstatieren, als der Ethik schon als moralisches Sein gegenüberstehend. Und dann indirekt, weil es ein moralisches „Sollen" gar nicht gibt.

Wenn nun aber Ethik ein spezifisches Sein — eben das moralische — zu erkennen hat, und wenn dieses Sein prinzipiell auch einer durchaus theoretischen Haltung erkennbar* ist: was ist dieses moralische Sein?

§ 3. Der moralische Sinn der menschlichen Gleichheit.

Es wäre überflüssig, lang und breit zu erklären, daß moralischer Wert einzig und allein dem Menschen zuerkannt und sinnvoll auch einzig nur ihm zugesprochen wird. Theorien, die sich daran halten, daß man von moralisch guten Handlungen, Gesinnungen, Wollungen, seelischen Verhaltungsweisen überhaupt spricht, sind Täuschungen erlegen. Man spricht so immer nur in Beziehung auf den sittlich guten Menschen, nennt allerhand sittlich gut, worin und woran sittliche Güte des Menschen sich realisiert und manifestiert.

* Sofern nämlich die Perspektive der historischen, sozialen und subjektiven Interessen, Handlungen und Verhaltungsweisen überhaupt nur die objektiv reale „Erscheinung" ist, in der und durch die hindurch ein darin erscheinendes identisches An sich moralischen Seins erkennbar ist, ein An-sich, das prinzipiell sogar auch mit Durchbruch durch die perspektivische Erscheinungsschicht direkt erkennbar ist.

Digitized by Google

Nichts ist sittlich gut, was nicht schon „aus einem guten Herzen" kommt, wobei aber mit „Herz" ein substantielles Sein des Menschen gemeint ist. Ebenso, wenn Kant einzig und allein den „Willen" zum möglichen Subjekt des Prädikats sittlicher Güte erklärt, liegt es ihm völlig fern, unter diesem Willen ein Akzidentielles außer oder neben dem substantiellen Sein des Menschen zu verstehen. Im Sinne aller Ethiken, die nur dem Willen moralische Werthaftigkeit zuerkennen, liegt es, den Menschen selbst für eine bestimmte Art zu wollen, für einen Willenscharakter zu erklären. Ich erwähne dies aber nur, um zu zeigen, daß schon der natürliche Wortsinn moralischer Wertprädikation auf den Menschen als Subjekt intendiert und alle dem anscheinend widersprechende Redeweise nur als indirekte in jenem direkten Sinne gründet.

Dies kommt unter anderem auch darin zum Ausdruck, daß die verschiedenen Moralphilosophien (= Ethiken) moralisches Sein jeweils in jenes setzen, was sie für die Substanz des Menschen ansehen, also entsprechend z. B. in „Wille" oder „Geist" oder „Leben" oder „Sozietät". Öfters liefert umgekehrt die Moralphilosophie den Leitfaden zur Entdeckung dessen, was menschliche Substanz sei.

Was aber ist die Einsicht, die der Moralphilosophie selbst zugrunde liegt? Es ist die Einsicht, daß moralischer Wert nicht in etwas liegen kann, „wofür der Mensch selbst nichts kann". Es ist die Einsicht, daß moralische Werthaftigkeit nur in einer Sphäre liegen kann, in der es keinen Vorsprung des einen Menschen vor dem andern Menschen geben kann. Alle Rede von „menschlicher Gleichheit" zieht — meistens unbewußt — nur aus dieser Einsicht ihre ungeheuer durchschlagende Beweiskraft. Gemeint ist ein „fair play" in bezug auf das, worin die substantielle Werthaftigkeit des Menschen liegt. Und der allervulgärste Irrtum ist, daß man umgekehrt die „Gleichheit aller Menschen", das „Fair play", die Vorzugslosigkeit des einen vor dem andern, die Nichtbenachteiligtheit des einen hinter dem andern in einer Wertsphäre sucht, die ganz außerhalb der substantiellen menschlichen Werthaftigkeit liegt, so — vulgärsterweise — im materiellen Besitz und in Genußmöglichkeiten. Und daß man — dementsprechend — alle Religion, Metaphysik und Ethik, die die Unwesentlichkeit solcher Werte für den substantiellen Menschenwert behauptet, für dienstfertige Betrügerinnen im Dienste jener Klassengemeinschaften erklärt, die im glücklichen Besitz und Genuß der nur angeblich unwesentlichen Werte seien. Und es ist in der Tat so, daß die glücklichen Besitzer und Genießer seit jeher und überall mehr aus Politik denn aus Überzeugung* alle Religionen, Metaphysiken und Ethiken gekräftigt und geschützt haben, die für unwichtig das erklärt haben, was eine mächtige Minderheit besaß und was die gefährliche Masse der Besitzlosen entbehrte**. In dieser Tatsache lag seit je und liegt heute mehr denn je die größte Gefahr für das Ansehen und den Fortbestand jeder wirklichen Philosophie. Zugegeben, daß gerade jene Klasse, die heute am lautesten das im Munde führt, wofür wir selbst hier eintreten, am wenigsten dazu berufen ist. Zugegeben, daß weniger „Idealismus" denn materielles Interesse die besitzende Klasse — als Klasse — zum Kampfe gegen die „materialistische Weltanschauung" der Besitzlosen treibt: Aber gerade die Frivolität, die Veräußer-

* Was sich gewöhnlich für „Glaube" und „Überzeugung" gerierte, war — gerade bei diesen in der Regel in Wirklichkeit völlig veräußerlichten und frivolen Schichten — ein nützlicher, wohlfeiler, jedem unerschrockenen Psychologen leicht durchschaubarer Selbstbetrug, grenzend an Tartüfferie.

** In diesem Zusammenhange: Der gotteslästerlichste Satz, der je ausgesprochen wurde, ist: „Gäbe es keinen Gott — man müßte ihn erfinden!"

Digitized by Google

lichung, die Vertiertheit, Verlogenheit jener Klasse, die heute Religion, Metaphysik, und antimaterialistische Ethik nur mißbraucht einerseits, und die Tatsache, daß der Verinnerlichung, der Vermenschlichung, der Ehrlichkeit des Evangelienchristentums heute wie immer der Arme, Elende, Entbehrende eher fähig ist als der Mächtige und Reiche andererseits: sie beweisen eben, daß es, substantiellen, sittlichen Menschenwert betreffend, auf äußerlichen Besitz und Genuß und auf äußerliche Macht nicht ankommt! Die materialistische Polemik gegen unsere Position übersieht das ihr zu Selbstverständliche: daß sie immer schon aus jenen Einsichten her polemisiert, gegen die sie polemisiert! Nämlich aus der Überzeugung von dem menschlichen Grundwert, von einer menschlichen Würde, die in absoluter Vollendung dem ärmsten Proletarier mindestens ebenso innewohnt wie dem Mächtigen und Reichen. Nur weil alle Menschen schon in einer tiefsten Sphäre menschlichen Seins gleich sind, die mit Gleichheit materiellen Besitzes, sinnlicher Genußmöglichkeit und sozialen Ansehens nicht das geringste zu tun hat — ebendeshalb empört die Ungleichheit auf diesen eingestandenermaßen sehr äußerlichen Gebieten. Alle Forderung der Gleichheit auf ökonomischem und sozialem Gebiet leitet ihren vermeintlichen Rechtsgrund nur aus der Evidenz einer viel tieferen innerlichen Gleichheit her.

Ich sage: vermeintlichen Rechtsgrund. Denn ebenso könnte man aus dieser Evidenz herleiten die Gleichheit leiblicher und seelischer Qualitäten, die Gleichheit äußerer Glücksfälle, für die andere Menschen nicht verantwortlich sind. Und da man dies einsieht, veräußerlicht man jenen eigentlichen Rechtsgrund, überträgt einem Äußerlichen, das in der Hand menschlicher Leitung steht, die Rechtskraft jenes viel Innerlicheren: dem Ökonomischen und Sozialen. Man argumentiert historisch, leitet aus einer ursprünglichen ökonomischen und sozialen, gleichsam zoologischen Gleichheit des Menschen im „Naturzustande" her die Forderung derselben Gleichheit auch für heute. Die gegenwärtige Ungleichheit wird so als historisches Unrecht, als Vergewaltigung natürlicher und ursprünglicher Gleichheit entlarvt.

Richtiger wäre aber die Argumentation aus der Zweckmäßigkeit: Daß heute die ökonomische und soziale Ungleichheit die menschliche Gesamtheit schädigt, die menschliche Kultur von Grund aus verdirbt, daß der Kapitalismus allmählich eine Unzeitgemäßheit, eine historische Unmöglichkeit geworden ist, mag stimmen: Mit Moral hat dies aber nicht das geringste zu tun. Daß alle sozialen Unterschiede fallen, ja daß vielleicht auch das allgemeine Wirtschaftsniveau wesentlich gehoben wird, und daß sogar eine höhere geistige Kultur möglich ist — wie banausenhaft zu denken, daß dadurch der wesentlichste innerste Menschenwert gehoben werden könnte! Wie oberflächlich, die innerste evidente Überzeugung der Gleichheit menschlichen Substanzwertes eines Herrn Niemand und eines Napoleon zu verwechseln mit der ökonomischen und sozialen Gleichheit! Und gesetzt, es träte auf Grund einer neuen Gesellschaftsordnung schließlich auch das ganz Unwahrscheinliche einer Gleichheit aller Fähigkeiten und Begabungen ein, ja selbst eine Gleichheit des leiblichen und seelischen Habitus aller Einzelindividuen — was hätte selbst diese Gleichheit zu schaffen mit jener Gleichheit, die als Gleichheit eines Wertes eingesehen wird, der selbst aller In-Fragestellung durch Tod und Bannung in endlichen Raum und endliche Zeit und endliche Erlebnisenergien jubelnd trotzt. Sollte es aber jemals gelingen, diese ihrem Wesen nach metaphysische oder religiöse Überzeugungen mit den Argumenten eines philosophierenden „gesunden Menschenverstandes" zu verschütten, dann wird der Mensch ebendamit aufgehört haben ein Mensch zu sein und wird das geworden sein, wofür materialistische Philosophie ihn hält: ein Tier.

Digitized by Google

Doch wir sind unserer momentanen Fragestellung vorausgeeilt. Wir gingen aus von der Feststellung: Fundament aller Ethik ist die evidente Überzeugung, moralischer Wert habe seinen Ort in einer Sphäre des „Fair play", der „Vorzugslosigkeit", der absoluten Gleichheit des einen Menschen mit allen anderen.

Man hat diese Überzeugung uminterpretiert in die sittliche Freiheit oder Selbstverantwortlichkeit. Man sah ein, daß es der Überzeugung des „Fair play" widerspräche, sittlichen Wert in etwas zu setzen, was durch leibliche oder seelische Fähigkeiten und Talente bedingt sei. Oder in ein bestimmtes Verhältnis des Menschen zu etwas außer ihm selbst, wie Besitz, Erfolg, äußere Umstände (Glück), was gleichfalls auch nicht in der Eigenmacht des Menschen liegt. Oder in eine ausgezeichnete historisch-soziale Wirksamkeit. „Historische Bedeutsamkeit" des Menschen hängt von spezifischen Energien, Fähigkeiten, Begabungen und äußeren Glücksumständen ab, über die der Mensch als Einzelner keine Macht hat. Soll sich gleichwohl der sittliche Wert eines Menschen bei Wahrung des Fair play mit Hilfe derartiger Bedingtheiten realisieren, dann kann er nicht im absoluten Effekt dieser Bedingtheiten liegen, sondern nur darin, daß der Mensch alles tut, was in Entsprechung zu diesen Bedingtheiten in seiner Macht liegt. Das Schicksal weist den Menschen verschiedene Wirkungs- und Verhaltungsmöglichkeiten zu. Der moralische Wert aber wird daran gemessen, was jeder aus freien Kräften daraus macht. Er ist „moralisch verantwortlich" nur für sein freies Selbsttun, nicht für die ihm gegebenen Möglichkeiten. In konkreto: Ein biederer Bürger, etwa Martin Salander, der im selben Maße seine Möglichkeiten realisiert wie etwa Friedrich Nietzsche die seinen, ist diesem moralisch durchaus gleichwertig, sosehr auch die Möglichkeiten Nietzsches und dementsprechend der historische Effekt seines Daseins die Möglichkeiten und historische Bedeutsamkeit des Biedermannes objektiv überragen.

Voraussetzung dieses Gedankenganges ist aber, daß beide ihre Möglichkeiten gar nicht oder weniger oder mehr hätten nutzen und realisieren können, kurz, daß sie freitätig taten, was ihnen moralischen Wert sichert. Der Biedermann hätte eventuell ebensogut nichtsnutziger Betrüger, Friedrich Nietzsche hätte bescheidener Philologieprofessor und zufriedener Ehemann werden können.

§ 4. Freiheit des Willens.

So gelangt man schließlich dazu, die sittliche Substanz im freien Willen des Menschen zu suchen. Nicht was der freiwollende Mensch bewirkt, entscheidet über seinen sittlichen Wert. Denn diese Wirkung steht nicht ausschließlich in der Macht des freien Willens selbst. Sondern nur auf den Willen selbst kommt es an.

Andererseits steht der Mensch auch schon je in bestimmter Situation, und ist selbst in vieler Hinsicht vor seinem Wollen ein bestimmter Mensch. Damit ist sein Wollen jeweils schon in den engen Kreis bestimmter Wollensmöglichkeiten gebannt, für die er selbst nicht verantwortlich ist, die also über seinen sittlichen Wert nicht entscheiden können. Dieser enge Kreis, innerhalb dessen der Mensch frei wollen kann aber ist immer noch weit und reich genug, um sittlichen Wert oder Unwert in unendlicher Graduierung zu ermöglichen. Denn innerhalb dieses engen Kreises steht der Mensch mit Möglichkeiten zu höchster eigenster Selbstvollendung kraft freien Wollens — aber auch nur mit Möglichkeiten! Er kann sie auch nur ärmlich und mittelmäßig oder fast verwirklichen, ja er kann sie auch gänzlich unverwirklicht lassen.

Digitized by Google

Einzig und allein die Grade dieser freien Selbstverwirklichung eigenster Möglichkeiten entscheiden über seinen sittlichen Wert: In sittlicher Hinsicht wäre also Martin Salander einem Friedrich Nietzsche völlig gleichwertig, wenn jeder von den beiden seine eigensten Möglichkeiten in gleichem Grade verwirklicht hätte.

Es ist nun zu fragen: Erstens: Gibt es diesen freien Willen? Zweitens: Bedeutet die gleichgradige freie Selbstverwirklichung eigenster Möglichkeiten gleichgradigen sittlichen Wert?

Beide Fragen sind zu verneinen.

Ich kann mich wollend letztlich immer nur selbst entscheiden — nämlich ich, als der, der ich schon bin. Ich kann wollend nie von mir — dem wollenden Wer — abstrahieren. Damit ist nicht eine kausale Determinierung meines Wollens gemeint. Denn Ich der Wollende bin doch nicht die Ursache oder die Kraft meines Wollens, sondern ich bin der substantielle Täter meines Wollens, bin eben der Wollende. Will ich, dann will ich und nicht ein anderer. Und ich bin als Wesen, als Bestimmtheit, als bestimmter Wer eben schon bestimmt. Nicht „bestimmt" im Sinne einer causalen Determiniertheit durch anderes, das ich nicht selbst bin, auch nicht durch meine Vergangenheit und was in ihr auf mich gewirkt hat. Sondern im Wollen bin ich der Wollende, der ich bin. Als solcher will ich und kann ich wollend nicht über mich selbst hinwegspringen, kann nicht so wollen, als wäre ich nicht ich. Denn das bedeutete ein Wollen, das frei wäre von einem wollenden Wer: eine logische Absurdität. Eine Absurdität, mit der selbst Heideggers absoluter Funktionalismus und Dynamismus letzten Endes nicht Ernst machen kann.

Mein Wollen steht nicht als Novum über mir, dem Wollenden, wie es konsequenterweise Nicolai Hartmann behaupten müßte, und ist nicht in diesem Sinne frei von mir als das Wollen bloß Seinsfundierendem aber nicht Bestimmendem. Im Wollen transzendiere ich wohl mein bisheriges Dasein — aber nicht das substantielle Wesen meiner selbst. Ich bin wollend — und nicht ein ichloses Wollen, auch nicht ein Wollen, das das Ich in sich verschluckt und hinter sich gelassen hätte.

Um diese Schwierigkeit kommt man auch durch die schärfste Unterscheidung des „frei wovon" und „frei wozu" nicht herum. Denn nicht ein „vom" Ich freies Ich entscheidet sich zu einem freien Wozu. Sondern ich entscheide mich zu etwas. Das wollende Wer und das gewollte Was konstituieren gleichursprünglich das Wollen. Eins ohne das andere widerspräche dem Wesen des Wollens. Nicht das Wollen entscheidet sich zu etwas. Sondern „im Wollen", wollend entscheide ich mich zu etwas. Ich kraft dessen, was ich schon bin, ich als bestimmter Wer, entscheide das Wozu meines Wollens, will, was ich will: Will, was ich will!

Freilich bin ich, nachdem ich etwas Bestimmtes gewollt habe, anders, als ich es vorher war. Aber eben nur kraft meines vorhergegangenen Wollens dieses oder jenen. Das Was oder Wozu meines Wollens überbaut nicht „frei von" mir mein Ichsein, sondern entspringt mir. Ich wachse wollend in das Wozu meines Willensentscheides hinein. Nicht überdeckt mich dieses Wozu als frei von mir selbst Seiendes, autochthon und autonom über mich in mich hinein und herauf Springendes.

Was ich will, wozu ich mich wollend entscheide, ist ja der Inhalt meines Wollens. Und dieses Wollen entspringt aus mir, ist naturnotwendig bestimmt durch mich, den Wollenden, d. i. durch das Wesen, durch die Bestimmtheit des wollenden Wer. Insofern ist also das Wollen unfrei.

Man hat diese Unfreiheit meistens verwechselt mit der Unfreiheit des Wollenden selbst. Und indem man nun bewies, daß das wollende Ich selbst in

Digitized by Google

seinem Wollen frei ist von äußeren außerichlichen Determinanten, also kein bloßer Durchgangspunkt einer Kraft, die das Ich reaktiv zu einem bestimmten Wollen zwänge, glaubt man die Willensfreiheit schon bewiesen zu haben. Man verwechselte Freiheit des Wollens mit Spontaneität des Wollens. Nun ist es durchaus richtig, daß das wollende Ich selbst letzter Ursprung, letzter Urheber seines Wollens ist. Es ist durchaus richtig, daß nichts mich zum Wollen zwingt und zwingen kann, daß also nur ichselbst aus ureigenster Machtvollkommenheit will, was ich will. Und es ist durchaus richtig, daß auch die Naturnotwendigkeit, mit der mein Wollen aus mir als ganz bestimmtem Ich entspringt, kein Zwang, keine Vergewaltigung, sondern Freiheit ist. Nichts kann mich zu meinem Wollen zwingen als die Wesenheit meiner selbst, als mein „Charakter". Und dieser Zwang ist kein Zwang, weil ja das Zwingende nicht etwas anderes, fremdes ist, sondern das Eigenwesen des Bezwungenen selbst. In diesem Sinne kann man sagen: das Wollen ist der notwendige und gleichwohl freie Ausfluß meines Wesens. Mein Wollen ist frei, weil einzig und allein die bestimmte Eigenart meiner selbst, d. i. weil ich selbst will, was ich will.

Aber nennt man dies „frei", dann gibt es überhaupt keine Unfreiheit! Denn jedes Naturgeschehen vollzieht sich in Gemäßheit des Wesens der Realitäten, an denen es sich vollzieht. Jedes „naturgesetzliche Geschehen" muß verstanden werden als Aktion und Reaktion „kraft" Wesensnatur der das Geschehen tragenden realen Einzelglieder. Alles physikalische Verhalten und Geschehen gründet letztlich nicht in jenseits der Wirklichkeit thronenden eigenexistierenden Naturgesetzen. (Daß man es sich meistens so denkt, ist nur ein Rest superstituierender Denkgewohnheiten.) Sondern alles Naturgeschehen gründet in der Eigenwesenheit oder Eigenbestimmtheit jener spezifischen Einzelwirklichkeiten, ist Ausdruck nur der wesensgesetzlichen Beziehungen zwischen ihnen. Daß uns diese Beziehungen zum größten Teile noch uneinsichtig sind, ist kein Beweis gegen deren prinzipielle Entdeckbarkeit. Unsere Physik ist ja nur soweit Wissenschaft, als sie — mathematisch und eben damit apriorisch — evident ist. Was ihr fehlt, ist vor allem die Einsicht in die wesensgesetzlichen Beziehungen jener Daten, die man „allgemeine Eigenschaften der Körper" nennt.

Wenn nun jedes Verhalten eines physikalischen Körpers begriffen werden muß als determiniert durch die spezifische Eigenart seines Wesens, dann kann man es ebenso „frei" oder „spontan" nennen wie das menschliche Wollen. Nur solange man das physikalische Geschehen gewirkt denkt von superstitiösen Eigenmächten, nur wenn man die Abstraktion eherner Naturgesetze auch als reale Kräfte denkt, die das physikalische Geschehen in den Körpern, es von außen stoßend, bewirken, dürfte man es „unfrei" nennen. In Wahrheit aber sind die physikalischen Einzelwirklichkeiten keine passiven Durchgangs- oder Angriffspunkte von jenseits ihrer realexistierenden Kräfte*. Sondern aus der Einzelwirklichkeit entspringt das physikalische Verhalten — „kraft" spezifischen Wesens des Einzelwirklichen. Spinozas Bemerkung, daß ein bewußtseinsbegabter geworfener Stein sich zu Unrecht aus freiem Willen fallend dächte, ist also unrichtig. Denn geworfen fallen kann der Stein nur, weil ihm Schwere eignet. Diese liegt aber — samt deren Konsequenz in bestimmter Konstellation — in seinem Wesen. Daß er nur fällt, weil er geworfen wurde, stempelt seinen Fall nicht zur Unfreiheit. Denn sein Fall als Reaktion auf das Geworfenwerden folgt frei aus der Natur seines Wesens, seiner Schwere. Sein Fall ist Ausfluß dieses seines Eigenwesens, das Geworfenwerden nur der

* Vgl. „Wesen und Wert" S. 360 ff. („Der moderne Kraftbegriff").

Digitized by Google

Anlaß, dieses Wesen zu betätigen. Dieses Geworfenwerden entspricht durchaus der Situation, die einen Menschen veranlaßt, sich in bestimmter Weise wollend zu entscheiden, nämlich so wie es dem Wesen seiner selbst, des Wollenden, entspricht.

Freier Wille ist also weder identisch mit Spontaneität, noch ist Spontaneität dem Menschen allein eigentümlich.

Die andere Frage ist, ob gleichgradige freie Selbstverwirklichung gleichgradigen sittlichen Wert bedeutet. Von Freiheit im eigentlichen absoluten Sinne kann nach eben Ausgeführtem keine Rede sein. Gleichwohl ist man berechtigt zu unterscheiden zwischen Werten, die der Mensch ohne sein Zutun ist und hat oder sein und haben kann, und zwischen dem allein sittlichen Wert als dem Werte eines bestimmten spontanen Wollens und — indirekt — dem sittlichen Werte solcher menschlicher Qualitäten, die einzig und allein dem spontanen Wollen ihre Verwirklichung verdanken. Alles, „wofür der Mensch nichts kann", wäre moralisch irrelevant, moralisch relevant aber alles, was in seinem Wollen gründet. Und diese moralische Relevanz selbst nur eine indirekte, vom allein und eigentlich moralischen Willen selbst auf das durch ihn Verwirklichte übertragen. Etwas vulgär ausgedrückt: Der „Natur" des Menschen (insbesondere dem „Zufall" von Geburt und Glücksumständen) als einem Kapital stände gegenüber spontaner Wille des Menschen (inklusive der in ihm wurzelnden Eigentätigkeit). Nicht das Kapital entscheidet den moralischen Wert, sondern was einer auf Grund eigenen Wollens und Tuns daraus macht und, bei äußeren Hemmungen, daraus auch nur machen will. Stände nun auch ein sittlicher Heros absolut genommen turmhoch über einem braven Biedermann — moralisch wären sie gleichwohl gleich zu werten, wenn beide gleich stark mit dem Kapital ihrer „Natur" gewirtschaftet hätten. Voraussetzung wäre aber, daß sittlicher Heroismus und biedermännische Bravheit entweder irgendwie in verschiedenen Naturgegebenheiten gründeten oder daß beide nur verschiedene Weisen selbsttätiger Vollendung kraft freien Willens wären. Nun sind doch aber „sittlicher" Heroismus und „Bravheit", „Biederkeit" keine amoralischen Naturanlagen. Und andererseits steht es außer der Macht freien Willens, sich für sie zu entscheiden. Beide Voraussetzungen erweisen sich also schon auf den ersten Blick als falsch. Daß etwa auch ein Martin Salander seine höchste sittliche Vollendung als heroisch Leidender und Ertragender hätte erreichen können (wenn auch nur in einer dem Nietzscheschen Heroismus analogen und nicht identischen Weise), widerspräche der Einsicht, daß auch biedermännische Bravheit einen Typus höchster Vollendung sui generis repräsentieren kann und apriori in einer anderen Dimension liegt als sittlicher Heroismus. Diese Vollendung ist auch nicht etwa eine „ästhetische" (im Sinne Kierkegaards), verhält sich also auch nicht heterogen zum sittlichen Heroismus als moralischer Vollendung.

Andererseits wäre ein braver und biederer Nietzsche eine Karrikatur, und zwar eine sittliche Karrikatur, eine Verzerrung und Versäumnis seiner sittlichen Wucht. Im eigentlichsten Wesen Nietzsches liegt der Zug auf Vollendung im Heroischen, im Wesen Martin Salanders der Zug auf Vollendung im braven Biedermännischen. Und dieses „Wesen" ist apriori nicht eine Naturanlage oder Eigenschaft, sondern ist ihre menschliche Substanz. Und es ist nicht eine amoralische Substanz, sondern apriori ihr moralisches Wesen; vielmehr: es ist Nietzsche, es ist Salander als moralisches Wesen, der den Zug zu heroischer resp. biedermännischer Vollendung hat.

Aber Nietzsche kann ebensowenig dafür, daß er mit dieser seiner heroischen Vollendungsmöglichkeit der ist, der er ist, wie Martin Salander für seine biedermännische Vollendungsmöglichkeit. Nun steht aber sittlicher Heroismus

Digitized by Google

turmhoch über bravem Biedermannstum. Also ist einem, ohne daß er dafür kann, eine höhere moralische Vollendungsmöglichkeit zugedacht als dem anderen. Das moralische Grundaxiom absoluter Vorsprungslosigkeit ist verneint. Denn mögen beide noch sehr gleich stark „mit ihrem Pfunde wuchern", — längst vorher ist schon entschieden, daß der eine höher steigen kann als der andere.

Deutlich spürbar wird hier der tiefe Sinn der Lehre, daß selbst sittlicher Wert letzten Endes nicht ein persönliches Verdienst sei, sondern — „Gnade". Ebendamit ist aber der evidente Sinn sittlichen Wertes in sein Gegenteil verkehrt. Denn gerade das soll den moralischen Wert von allen amoralischen unterscheiden, daß er kein Geschenk, also keine Gnade ist, sondern ureigenstes Verdienst des Menschen, ein Verdienst, dessen Realisierung jedem Menschen in völlig gleicher Weise möglich ist und eben nur deshalb ihm zuzurechnen und von ihm zu verantworten ist. Nur das radikalst demokratische Prinzip — daß jeder Mensch den Marschallstab höchster sittlicher Vollendung in seinem Ranzen trägt — gibt auch dem geringsten moralischen Wert seinen Sinn. Findet dieses sittliche Grundpostulat keine Erfüllungsmöglichkeit, gründet selbst Gradverschiedenheit sittlicher Vollendungsmöglichkeiten in einer Macht außerhalb dessen, der sie realisiert, dann ist Ungerechtigkeit die Wurzel selbst der sittlichen Welt. Und das heißt: Sittlichkeit selbst gründet in Unsittlichkeit!

Und es ist nicht Ressentiment, was die Gerechtigkeit des Fair play, der Vorsprungslosigkeit innerhalb der sittlichen Werte, die Gleichheit aller Menschen, sofern ihre sittliche Wertmöglichkeit in Frage steht, fordert. Sondern es ist affektlose Vernunft, gründend in der klaren Einsicht, daß moralischer Wert seinen Sinn voll und ganz verliert, wenn es nicht jedem Menschen kraft absoluter Freiheit möglich ist, ebensogut Teufel wie Heiliger zu werden. Wenn die sittliche Welt als das Reich der Freiheit der Natur als dem Reiche der Notwendigkeit entgegengesetzt wird, so geschieht das aus der Einsicht heraus, daß alles Glück und Unglück der natürlichen Welt, all ihr Mehr- und Minderwert in einer Macht gründet, die über dem Menschen und seinem Willen steht. Während die sittliche Welt voll und ganz in allen ihren Graden der souveränen Macht des Menschen untersteht, ohne jegliche Vorgabe, ohne jegliche Bedingtheit. Da jedes Mehr oder Minder sittlicher Vollendung dem freien Willen des Menschen zugerechnet wird, kann es kein Mehr oder Minder sittlicher Vollendungsmöglichkeiten geben, die seinem freien Willen entzogen sind. Friedrich Nietzsches sittlicher Heroismus wird in seiner absoluten Höhe der biedermännischen Bravheit Martin Salanders gegenübergestellt — und nicht innerhalb jener Grenzen, die das Werk freier Willensrealisierung ist.

Anscheinend stehen wir hier vor einer Aporie. Die Unmöglichkeit, dem sittlichen Grundpostulat des Fair play auf dem Standpunkte freier Willensmoral seine Erfüllung zu geben, wird noch krasser beleuchtet durch die von Nicolai Hartmann bemerkte Tatsache, daß es sittliche Wertrealisierungen gibt, die ihrer Natur nach dem Wollen entzogen sind: so Reinheit, Einfalt, voluntativem Verhalten entgegengesetzte Kontemplation. Und was noch wichtiger ist: Es gibt willensstarke und willensschwache Naturen — der Naturanlage nach! Es ist kein Zufall, daß voluntative Ethiken von Menschen konzipiert werden, die ihrer vormoralischen, rein psychologischen Artung nach starke Willens- und Disziplinmenschen sind. Ihr Grundwille geht auf Wollen, ihr Charakter ist Willenscharakter, und es wird ihnen relativ viel leichter, ihr Verhalten willentlich zu dirigieren als den beschaulichen oder passiven Naturen. Darauf wäre man allerdings versucht einzuwenden: „Um so größer das sittliche Verdienst auf seiten dieser, wenn sie es jenen gleichtun. Die Schwierigkeit der Aufgabe ist kein Einwand gegen ihre Berechtigung. Und je relativ schwieriger

Digitized by Google

die Aufgabe, desto größer das absolute Verdienst." Darf man aber auf dem Standpunkte sittlich relevanter Willensfreiheit so argumentieren? Denn ebendamit hätte man ja die Willensfreiheit selbst als letztes Fundament sittlicher Wertrealisierung aufgehoben. Man verfällt entweder in einen unendlichen Regreß, da der natürlich starke oder schwache Willen dann unterschieden werden muß von einem noch dahinter stehenden freien Willen, der mit der Willensstärke oder Willensschwäche als mit amoralischen Naturanlagen wirtschaftet. Hier aber wiederholt sich dasselbe. Denn auch dieser eigentliche freie Wille könnte von Natur aus stark oder schwach sein und man müßte auf einen noch eigentlicheren sittlich relevanten freien Willen rekurrieren. Und so fort. Oder man prädiziert verschiedene Stärke und Schwäche dem sittlich relevanten „freien Willen" selbst. Dann ist er aber gar nicht mehr frei, sondern naturbedingt. Welchen Sinn hat es aber, dem Willensmenschen eine Willensanstrengung als größeres sittliches Verdienst zuzurechnen, wenn diese Willensanstrengung nicht die Tat freien Willens ist? Und ist sie es, dann nur auf Grund eines Willens, der jenseits aller natürlichen Stärke oder Schwäche steht, dem es also gleich leicht oder schwer fällt, sich anzustrengen oder nicht anzustrengen. Oder richtiger: Auf Grund eines Willens, gegen dessen Natur es verstößt, ihm Anstrengung oder Nichtanstrengung als mögliche Prädikate zuzusprechen. Woher dann das sittliche „Verdienst"?

Jeder Versuch, sittliche Wertrealisierung letztlich im freien Willen zu verankern, ist nur solange sinnvoll, als es den Anschein hat, der freie Wille allein ermögliche es, sittlichen Wert dem Menschen als restloses Verdienst zuzusprechen: Nur in dem, wo der eine Mensch vor dem andern nichts voraus hat, nur in dem, was voll und ganz eines Menschen restlos eigenstes Verdienst ist, liegt sein moralischer Wert. Nun zeigten wir aber, daß der Wille selbst bedingt ist durch die Bestimmtheit des wollenden Menschen, bedingt ferner durch den bestimmten Menschen als ein Wesen, das schon vor allem Wollen mit sittlichen Wertrealisierungsmöglichkeiten verschiedenen Grades begnadet ist — der eine Mensch mit höheren, der andere mit niedrigeren. Selbst wenn man von den Wertrealisierungsmöglichkeiten verschiedenen Grades bei verschiedenen Menschen absieht, ist selbst die Fähigkeit, gleiche Wertmöglichkeiten zu realisieren, bei verschiedenen Menschen verschieden — gerade infolge verschiedener Willenskraft als Naturanlage, für die ein Mensch gleichfalls nicht verantwortlich ist. Zuletzt ist auch zu bedenken, daß gewisse sittliche Wertrealisierungen es ihrer Natur nach von sich ausschließen, Effekt willentlichen Tuns zu sein.

Die freie Willensethik ist unhaltbar. Sie ist unhaltbar aber auch aus dem Grunde, weil sie voraussetzt das von mir (im Buch „Wesen und Wert") schon als unhaltbar nachgewiesene Reich ideeller Werte, das Reich sittlichen Sollens sowie dessen Erkenntnis als Motivationsgrund des freien Willens. Der freie Wille an und für sich wäre nicht sittlich, wäre er nicht Entscheidung zur Realisierung als sittlich gut erkannter Möglichkeiten — nämlich Entscheidung zur Realisierung sittlicher Werte oder Normen, die schon vor ihrer Realisierung als sittliche Werte bestehen. Nicht der freie Wille macht das durch ihn Realisierte zum sittlichen Wert, sondern umgekehrt: daß der freie Wille Werte realisieren will, macht ihn selbst sittlich wertvoll. Und daß der freie Wille überhaupt zwischen irrealisierten Möglichkeiten als vorerst bloß erkannten Möglichkeiten wählen kann, daß er aus der bloßen Einsicht heraus „diese Möglichkeit ist sittlich wertvoller als jene" sich zur Realisierung entscheidet, ist das sinnvolle Komplement seiner sittlichen Freiheit. Die Willensethik braucht einen freien Willen, weil sie ein Reich irrealer

Digitized by Google

Werte und Normen voraussetzt, zu deren völlig souveräner Realisierung der Wille frei sein soll. Er kann — eben nur weil er frei ist — sowohl das „Schlechte" wie das „Gute", sowohl den höchsten wie auch den niedersten sittlichen Wert verwirklichen. Gut und Böse, sittlich Gesolltes und Nichtgesolltes, verschieden hoch graduierte sittliche Werte bestehen also für diese Theorie schon vor der sittlichen Wertrealisierung durch den freien Willen. Ohne diese Voraussetzung verliert die freie Willensethik jeden Grund und Boden für die Qualifizierung des freien Willens zum sittlichen. Und dieser Grund und Boden ist — in der Tat Illusion! Weder gibt es ein sittliches Sollen, noch gibt es sittliche Werte oder Werte überhaupt als irreale Entitäten. Der Wert, jeder Wert ist nie Idealität sondern immer nur Realität. Ja, er ist das Wirklichsein, die Realität selbst und schlechthin. (S. „Wesen u. Wert".)

Die freie Willensethik ist in jeglichem Betracht unhaltbar. Gleichwohl bildet sie seit je und unvertilgbar den eisernen Bestand menschlicher Überzeugung — und nicht nur als Rechtfertigungsgrund sozialer Selbsterhaltungsmaximen (alles Recht, alle Rechtsprechung gründet in ihr!), sondern auch im natürlichen Verhalten jedes, auch des geistig kultiviertesten Menschen. Es gibt niemanden, der der Versuchung widerstünde, Menschen zu richten, sich über sie zu ärgern, zu empören, ihnen Vorwürfe zu machen, sie schlecht, gemein, unanständig zu schimpfen u. dgl. (vom „Strafen" ganz abgesehen!). Was immer nur unter Voraussetzung ihrer Willensfreiheit sinnvoll ist. Aber der Grund dieser Tatsachen liegt weit entfernt von jeder sittlichen Evidenz in der tierhaften Schwäche des Menschen, die niemand schärfer gesehen hat als Friedrich Nietzsche, wenn er sie aus Affekten des Willens zur Macht und der Grausamkeit herleitet.

Also gibt es keine Sittlichkeit, keine sittliche Güte? Alles eher, als dies zu beweisen, war der Zweck dieser kritischen Erörterung. Gibt es keine sittliche Willensfreiheit, so ist damit nur erwiesen, daß die Substanz des menschlichen Seins nicht der Wille sein kann. Und indem wir hier der Sollens- und Wollensethik entgegentreten, haben wir nur den Boden vorbereitet für eine Ethik, die zur Geltung bringen möchte, was das neuzeitliche Europa immer restloser zu vergessen bereit ist: die geistige Substantialität des Menschen und die absolute Souveränität und Seinsfreiheit des Geistes als des „Abbildes Gottes" in jedem Menschen. Daß die adäquate Realisierung des Geistes im Menschen als dessen substantieller Wert seine sittliche Güte ist — dies klingt in der gegenwärtigen Situation der Philosophie so „unaktuell", daß es in einer kritischen Diskussion gar nicht zur Sprache gebracht werden kann.

Das Problem der Existenz objektiver Werte bei Max Scheler.

Von Hugo Gabriel.

I.

Max Scheler verdankt die moderne Ethik eine Fülle von neuen Einsichten, wie niemandem sonst vor ihm. Ohne ihn z. B. wäre eine so zentrale Sphäre des menschlichen Seelenvermögens wie die des intentionalen Fühlens in seinem Wesen, seiner apriorisch-gesetzmäßigen Ordnung so gut wie unerforscht, und eine verknöcherte rationale Ethik könnte noch immer anmaßlich dekretieren, daß alles Emotionale, alles Alogische im Geiste in den Bereich der Sinnlichkeit

Digitized by Google

zu verweisen, d. h. als stets abhängig von der psychophysischen Organisation des Menschen zu begreifen sei. Erst Scheler ist es gewesen, der die neuere Ethik aus der Sackgasse der rationalen Philosophie, ihrer einseitigen Scheidung des Geistes in Vernunft und Sinnlichkeit, nach der nur erstere an einer absoluten und apriorischen Gesetzmäßigkeit teilhabe, nicht aber auch zugleich das Fühlen, herausführte und die apriorische Gesetzmäßigkeit auch der alogischen Akte und der durch sie erfaßten Gegenstände: der Werte aufdeckte.

Werte sind echte, objektive Gegenstände einer besonderen Erfahrungsart, eben der des Wertfühlens, sagt Scheler. Zwischen Wertfühlen und Wertverhalt herrscht eine strenge Wesensbeziehung, die nicht gelöst werden kann. Etwa eine objektive Existenz von Werten oder Wertarten da anzunehmen, wo sich nicht auch zugleich die zum Erleben dieser Werte zugehörige Akt- und Funktionsart aufweisen läßt, geht nicht an; ohne Wertfühlen auch kein Wert. Die sachlich unlösbare (wohl die begrifflich ablösbare) Korrelation vom Akt bzw. Wertfühlen und Gegenstand bzw. Wertverhalt ist also die Voraussetzung für die objektive Existenz der Werte. Und den apriorischen Zusammenhängen wie der Rangordnung zwischen den Werten entspricht eine Gesetzmäßigkeit des Fühlens selbst.

Bei der Bedeutung des Fühlens für die Erfassung der Werte müssen wir uns daher zuerst über seine beherrschende Stellung unterrichten, die es in Schelers Ethik einnimmt. Ausführlich legt Scheler seine Ansicht darüber in dem mit „Fühlen und Gefühle" betitelten Abschnitte seines ethischen Hauptwerkes* nieder.

Nicht nur die Vernunft, wie Kant irrtümlich annahm, hat „reine", d. h. apriorische, von der Tatsache der spezifisch menschlichen Organisation unabhängige Akte und Aktgesetze; auch jene anderen Komponenten des Geistes, wie Fühlen, Vorziehen, Lieben und Hassen und Wollen, offenbaren eine ähnlich irreduzible apriorische Struktur. Das Phänomen des Apriorismus erschöpft sich nicht im Bereiche des Rationalen. Keineswegs ist z. B. das Fühlen, wie Leibniz etwa glaubte, ein dunkles und verworrenes Begreifen, das bei größeren Graden von Klarheit dem Denken zugerechnet werden könnte. Vom Denken unterscheidet es sich grundsätzlich seinem Wesen nach. Es besteht nicht von Gnaden des Denkens, sondern besitzt ebenfalls einen selbständigen, ursprünglichen apriorischen Gehalt, den es nicht vom „Denken erborgt"**. Wie es ein „reines" Denken gibt, genau so ein reines Anschauen, ein reines Fühlen, ein reines Lieben und Hassen, im gleichen Maße unabhängig von den wechselnden sinnlichen Zuständen der menschlichen Natur wie das Denken. Schon Blaise Pascal betonte die Selbständigkeit alles Emotionalen gegenüber dem Rationalen. Auch die Ordnung des Fühlens (ordre du cœur) sei von der selben unwandelbaren und ewigen Gesetzmäßigkeit wie die der reinen Logik, ja vielleicht erhebe sie sich noch in ihrem Range weit über die Ordnung des Verstandes. Und wie es der Wissenschaft der reinen Logik zufällt, die Gesetze des Denkens zu entwickeln, so ist es unter anderem Aufgabe der Ethik, auch die Ordnung des Fühlens und seine Gesetze einsichtig zu machen.

Scheler trennt zwischen intentionalem „Fühlen von Etwas" (Wertfühlen) und dem Fühlen im Sinne von bloßen Gefühlszuständen. „Alle spezifisch sinnlichen Gefühle sind zuständlicher Natur," d. h. sie beziehen sich primär auf keinen Gegenstand; sie haften am Ich und haben kein Gerichtetsein auf irgendein Objektives. Bestenfalls nachträglich lassen sich Gefühlszustände durch einen Akt des Vorstellens in eine Beziehung zu einem Gegenstand bringen. Aber

---

* Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik, 3. Aufl., Halle 1927.
** Formalismus, S. 59.

Digitized by Google

„von Hause aus", ohne Vermittlung des Denkens, sind sie auf keinen Gegenstand gerichtet. Namentlich nicht auf Werte. „Die wechselnden Gefühlszustände . . . fließen an unseren Werthaltungen und ihrem qualitativen Material prinzipiell ohne jeden Einfluß vorüber." (S. 249.)

Das scheidet sie scharf von allem intentionalen Fühlen. Dieses ist gekennzeichnet durch sein ursprüngliches Gerichtetsein auf ein Gegenständliches, auf Werte. Nicht ein in sich abgeschlossener Zustand ist das Wertfühlen, es weist seinem Wesen nach stets über sich hinaus, führt aus seiner Sphäre heraus zum Erfassen jener besonderen, nur ihm deutlich werdenden Gegenstandsart, der der Werte. Es bedarf dabei keiner weiteren Vermittlung mehr durch einen Akt der Reflexion, der erst mittelbar die Beziehung zu seinem Gegenstand herzustellen hätte. „Gerade das häufige Fehlen von Bildobjekten im intentionalen Fühlen zeigt, daß das Fühlen seinerseits von Hause aus ein ‚objektivierender Akt' ist, der keiner Vorstellung als Vermittler bedarf"*. Diese intentionale Beziehung des Fühlens auf seinen besonderen Gegenstandstypus stellt vielmehr ein genaues Analogon dar zum Akte der Vorstellung und seiner intentionalen Beziehung auf das Objekt der Erkenntnis. Wie der logisch-rationale Erkenntnisakt erfaßt es die Welt der Gegenstände auf gleich ursprüngliche Weise, nur „eben von ihrer Wertseite her"**. — Das eigenartige Phänomen der inneren Deutlichkeit, die das intentionale Fühlen (und nur es, im Gegensatz zu allen Gefühlen bloß zuständlicher Natur) von seinem Gegenstand besitzt (die dennoch nicht mit rationaler Erkenntnis gleichgestellt werden darf, vielmehr eine ursprüngliche Einsicht sui generis, eine Art intuitiver Schau bedeutet) nennt Scheler treffend seine kognitive Funktion.

Als höhere Schicht über dem einfachen intentionalen Fühlen erheben sich die Akte des Vorziehens und Nachsetzens, in deren Vollzug uns die Rangstufen der Werte, ihr objektives „Höher- und Niedrigersein" zur Gegebenheit kommen. Vorziehen und Nachsetzen gehören nicht, wie etwa das Wählen, der Strebenssphäre an, sie sind als eine besondere Klasse emotionaler Akterlebnisse anzusehen. Die höchste Stufe im intentionalen emotionalen Leben nehmen zuletzt die Akte des Liebens und Hassens ein. In ihnen entfernen wir uns am weitesten von allem, was bloße Sinnlichkeit und bloßes Zuständliches heißt. Sie sind keine Antwortsreaktionen auf die im Vorziehen und Nachsetzen gegebenen Rangstufen der gefühlten Werte, vielmehr müssen sie als „spontane" Akte angesprochen werden, denen die eigentliche entdeckerische Rolle im menschlichen Werterfassen zufällt. Dem Grad von Liebe und Haß in einem Menschen entspricht die Möglichkeit der Erweiterung bzw. der Verengung des ihm prinzipiell nach Maßgabe seiner Fühlensfähigkeit zugängigen „Werte-Reiches", d. h. der absoluten Wertqualitäten und ihrer Erfassungsmöglichkeiten. Der Akt der Liebe ist einem Voranschreiten auf einer Bahn zu vergleichen, in deren einzelnen Stadien sich die kosmische Fülle der Werte in ungeahnter Weise zu erschließen beginnt, ja auf der Werte aufblitzen, die sonst wesensmäßig dem Werte-Suchenden verschlossen blieben. Diese entdeckerische, im Bereiche des Werterfassens der einzelnen Person sogar schöpferische Rolle besitzt der Liebesakt vor allem Vorziehen resp. Nachsetzen und vor dem einfachen Wertfühlen; denn Vorziehen und Nachsetzen z. B. sind gebunden an schon als bekannt gegebene und vorausgesetzte Werte; ihnen mangelt die Fähigkeit, die dem Akt der Liebe zukommt, neue, der einzelnen Person bisher unbekannte Werte mit „tastenden Organen" aufzusuchen.

Wir sahen, daß Scheler mit vollem Nachdruck gegen Kant den Begriff der

---

* Formalismus, S. 266.
** Ebd. S. 266.

Digitized by Google

apriorischen Gesetzmäßigkeit auch für den gleich ursprünglichen Bereich des Emotionalen hervorhebt. Ist nun die apriorische Ordnung bzw. die Gesetzmäßigkeit, an der ein „reines" Fühlen teilhat, evident, so entspricht ihr in gleichem Maße eine apriorische Ordnung auf seiten des im Fühlen intendierten Gegenstandes, der Werte. Mit anderen Worten: der Objektivität (im Sinne der Unabhängigkeit von der jeweiligen psychophysischen Organisation) des reinen Fühlens entspricht eine eindeutige Objektivität der Werte. Und alle die für den Bereich der Akte und der in ihnen fundierten Erlebnisse geltenden Ordnungsverhältnisse gelten in derselben Weise in der Sphäre der Werte. Dieses korrelative Verhältnis beruht auf dem „höchsten Grundsatze der Phänomenologie"*, von dem Scheler bei seinen Untersuchungen ausging: es bestehe ein (sachlich unauflösbarer, wohl begrifflich ablösbarer) Zusammenhang zwischen dem Wesen des intentionalen Erlebnisses und dem Wesen des durch ihn erfaßten Gegenstandes. Dieser Wesenszusammenhang, um dies schon hier festzuhalten, schließt (nach Schelerscher Auffassung) demnach also von vornherein eine objektive Existenz von Werten der Art aus, die im Sinne eines absoluten Ontologismus in freischwebender Absolutheit, d. h. unabhängig von irgendeinem Fühlen überhaupt und herausgebrochen aus der Korrelation von Akt und Gegenstand angenommen werden. Werte etwa, die ihrem Wesen nach durch kein fühlendes Bewußtsein erfaßbar sind, gibt es nicht. Der Satz von der Objektivität der Werte besagt einzig die Unabhängigkeit des Wesens der Werte von der psychischen oder der psychophysischen Organisation des Menschen, nicht aber, wie angedeutet, eine Absolutheit, die wesensmäßig unbezogen auf ein „reines" Fühlen überhaupt dastünde.

Die Schelersche Position in unserer Fragestellung kennzeichnet sich somit in ihrem Versuche, die gegenseitige Bezogenheit der Akte und Werte als streng wesenhaft, als ein irreduzibles, weiterhin nicht mehr auflösbares Grundverhältnis zu begreifen als die einer gemäßigten Objektivität.

II.

Jedoch, wie vermag die Wertethik es, diese Wertobjektivität gegen den breiten Ansturm relativierender bzw. subjektivierender Anschauungen in der Wertforschung sicherzustellen? Was ist der eigentliche „Sinn des Satzes von der ‚Relativität' der Werte"**, der sich wie ein roter Faden durch die Anschauungen der neueren Zeit und die fachlichen Diskussionen hindurchzieht?

Ist mit dieser These nur die Bezogenheit der Werte auf das „Fühlen" gemeint, so besteht sie, wie schon ausgeführt wurde, zu Recht. Doch besagt diese Art „Relativität" gar nichts gegen die Objektivität, die objektive Seinsweise der Werte selbst; denn die hier gemeinte „Relativität" bedeutet nichts anderes als die relationale Wesensstruktur des Wertverhaltes. Die Materie des Wertes schließt ihre Bezogenheit auf ein mögliches Fühlen ein. Das bedeutet aber keine Relativität des Wertwesens als solchen. „Relationale Struktur der Wertmaterie ist keine Wertrelativität"*. Es gilt, Relationalität von Relativität streng zu scheiden. Das Bezogensein der Werte auf ein fühlendes Bewußtsein ist zugleich mit ihrer Objektivität gegeben.

Auch ist wohl zu beachten, daß der Grad der subjektiven Fühlensfähigkeit der Wertfülle gegenüber keineswegs eine Subjektivität der Werte selbst begründet, ähnlich wie es nichts gegen die Tatsache eines objektiven Seins besagt, wenn sie als solche von nur wenigen oder in inadäquater Weise gewußt würde. Sein wie Wert in ihrer Objektivität bleiben unberührt von den wechselnden

* Formalismus, S. 272.
** So betont nach Scheler auch Nicolai Hartmann.

Digitized by Google

Stufen, die einzelne empirische Subjekte in ihrer Erkenntnis wie in ihrer Fühlensfähigkeit zu erklimmen vermögen. In dem Maße, wie sich die Fühlensfähigkeit eines Menschen bildet und eventl. vervollkommt, gewinnt er Zugang zu den vorhandenen Wertqualitäten. Das mehr oder minder subjektive Element, das am Erfassen bzw. an der Gegebenheitsweise der Werte haftet, darf nie mit Subjektivität der Werte selbst verwechselt werden. Ein Freimachen von den mannigfachen subjektiven Schranken, die der adäquaten Erfassung der Werte, d. h. dem Dasein eines reinen Wertbewußtseins hinderlich sind, ist daher Voraussetzung für die Einsicht in den objektiven Charakter der Werte und ihrer Rangordnung. Wieweit das möglich ist, wieweit die Erlebnisstruktur der Werte sich zu einer echten auszugestalten vermag, hängt ganz davon ab, so argumentiert Scheler aus einer tiefen Einsicht heraus, in welchem Grade wir dazu fähig sind, von unserer geistigen Person aktiv Besitz zu nehmen. Gelingt es uns, jenen mangelhaften Wert-Erfassungsformen zu entgehen, die ihren Ursprung teils aus den einzelnen, oft unzulänglichen Gesellschafts-Strukturen herleiten, teils in jener minderwertigen subjektiven Einstellung gründen, die Werte nur noch als mögliche Zeichenfunktionen für Güterdinge (etwa für vital und sinnlich als übermäßig „wichtig" geschätzte Güter) ansieht, so werden wir auch in beharrlicher Übung allmählich zu einer Haltung gelangen, in der sich uns das Wertreich seinem innersten Gehalte nach und in völliger Reinheit erschließt. Nur wenn wir so die Unzulänglichkeiten des Triebhaften überwinden, das sich sowohl im persönlichen wie im sozialen Bezirke breitzumachen pflegt und häufig sogar das, was werthaft „sein soll", zu bestimmen sich anmaßt, werden wir wahrhaftig den Zugang zu den bestehenden objektiven Werten finden. Gerade also die subjektive Fühlensfähigkeit weist, wohl verstanden (wird ihre anfängliche Beschränktheit und Enge vom ethischen Subjekt als ein Ansporn zu ihrer Erweiterung, Vertiefung und Vervollkommnung bis zum „reinen" Fühlen aufgefaßt), wie von ferne auf die Objektivität der Werte hin.

Werte lassen sich überhaupt in keiner Weise auf allgemein menschliche Anlagen zurückführen; sie bestehen unabhängig sowohl von den besonderen Subjekten und ihrer mehr oder minder reinen Werterfassungsstruktur wie auch von der spezifischen Artorganisation der „Menschheit" als einer realen Gattung. Die „eigentümliche Wesenheit der sittlichen Werte durch Fühlen" wird davon nicht berührt. „Der Mensch qua Mensch ist — gleichsam nur der Ort und die Gelegenheit für das Auftauchen von fühlbaren Werten" (S. 279) — ein „Durchbruchspunkt des Reiches Gottes", in dessen zugehörigen Akten sich erst Sein und Wert der Welt konstituiert (S. 298). Er ist einem lebendigen Spiegel zu vergleichen, der die Strahlen des „Werte-Reiches" wie in einem Brennpunkt auffängt, ihre Fülle für den menschlichen Bereich erschließt und auf diese Weise teilnimmt an einer Sphäre, die wesenhaft als „übermenschlich" oder, positiv gewendet, als „göttlich" anzusprechen ist. Kurz, Werte als solche sind letzthin nichts spezifisch Menschliches, sondern Qualitäten „kosmischer" Natur, wie von einem Interpreten Schelers einmal treffend bemerkt wurde.

Jede sogenannte „humane Ethik", d. h. also eine solche, die die Fülle der Werte und das Wert-Erfassen als abhängig von der Gattung Mensch gelten lassen will, wird somit prinzipiell von Scheler verworfen. Die Gattung Mensch ist unter den vielen noch möglichen Gegenständen nur ein Gegenstand, an dem wir Werte in Erscheinung treten sehen; keineswegs kommt der Menschheit als realer Gattung die Bedeutung einer wesensnotwendigen Voraussetzung für die Existenz von Werten zu. Die „Wesenheit der sittlichen Werte durch Fühlen" will hiergegen nur das reale In-die-Erscheinung-treten, das Aufbrechen des „Werte-Reiches" „am" Menschen besagen, ein Manifestieren gleichsam des

Digitized by Google

Kosmischen „am" irdischen Sein des Menschen, das dennoch völlig unabhängig von der jeweiligen psychologischen Organisation der menschlichen Gattung verbleibt — etwa so, wie das Göttliche, das sich hinabneigt zum Menschen, wohl dadurch eine Verbindung mit allem Menschlichen schafft, aber dennoch nicht seinem Wesen nach nunmehr als völlig verschmolzen, als der Menschheit artgleich gedacht werden darf.

Auch die Behauptung der Relativität der Werte auf das Leben ist eine widerspruchsvolle und wird daher von Scheler gleichfalls verworfen. Wären die Werte tatsächlich lebensrelativ, so könnte am Leben selbst kein Wert mehr haften. „Das Leben selbst wäre ein wertindifferenter Tatbestand*." Dem widerspricht aber, daß das Leben als Wesenheit noch Gegenstand der Werthaltung ist. „Faktisch ist der Lebenswert eine letzte und unabweisbare Wertqualität**." Auch ist die Aufopferung des Lebens für einen höheren Wert nur verständlich unter der Voraussetzung, daß es in der Rangordnung der Werte als Wert einer bestimmten Höhendimmension erfaßt wird, der als der niedrigere im Interesse der Wahrung oder der Erreichung eines höheren evtl. preiszugeben ist.

Soweit wäre jeder Anspruch des Wertrelativismus auf echte Geltung abgewiesen. Scheler geht jedoch noch weiter: Sogar die radikalere, dem eigentlichen Relativismus zumeist verborgen gebliebene Relativität, die im Wandel der Ethosformen selbst zu sehen ist und die streng geschieden werden muß vom Wandel der Auffassungsformen einer Kultur über ein spezielles Ethos, — jene Variation des Fühlens und der Vorzugsregeln selbst, wie sie in den einzelnen Kulturkreisen zugrunde liegen, — enthält keinerlei Grund zur Annahme einer Relativität der Werte und ihrer Rangordnung. In dieser an und für sich gewiß sehr schwerwiegenden Tatsache liegt nur ein Hinweis verborgen, daß die Objektivität der Werte in einem jenseits der einzelnen Ethosformen sich erhebenden Kosmos der Werte zu suchen ist, der alle die verschiedenen großen Typen des Fühlens und des entsprechenden Ethos, wie es etwa grundverschieden im Ethos des Orients und des Okzidents, aber auch wechselnd wieder in einem einzigen Kulturkreise vorherrscht, zu einem einheitlichen, zeitlosen und ideellen Ganzen erhebt und in ewiger Ordnung zusammenfaßt. Nicht nur, daß die vielen Variationen der Ethosformen für eine Ethik kein Hindernis bei der Begründung eines echten Wert-Objektivismus bilden, muß gerade die recht verstandene absolute Ethik diese Verschiedenheit der ethischen Typen, jenen „emotionalen Wertperspektivismus der Zeit- und Volkseinheiten" von sich aus als einen zum echten Verständnis der Wert-Objektivität wesensnotwendigen Faktor nachdrücklichst fordern. Sie ist es, die in klarem Gegensatz zum Relativismus, der zumeist auf einer Verabsolutierung der Wertschätzungen eines Kulturkreises und der durch sie jeweils bedingten Eigenart des betreffenden Forschers beruht, zu erkennen vermag, daß die restlose Erfassung der zeitlos und objektiv in einem kosmischen Bereiche verankerten Wertqualitäten wesenhaft nur möglich ist in einer „Cooperation verschiedener und sich eigengesetzlich historisch entfaltender Formen des Ethos"***; daß also das Erleben dieser Wertqualitäten nie völlig in einer Phase der einzelnen oder gesamtmenschlichen Kultur gegeben sein kann, vielmehr sich nur sukzessiv und nach bestimmten Auswahlstrukturen vollzieht.

Daß fernerhin die mannigfachen emotionalen Täuschungen, die Verfehlungen im Bereiche des ursprünglichen, echten Ethos einer Kulturperiode, so sie zur Herrschaft gelangen und einen Dienst an „Scheinwerten" konstituieren (dies

---

* Formalismus, S. 284.
** Ebd. S. 284.
*** Formalismus, S. 314.

Digitized by Google

der Fall beim ethischen „Typus" des Ressentiment), nicht gegen eine objektive Wertrangordnung sprechen können und sie nur scheinbar „umzustürzen" vermögen, ist natürlich ganz selbstverständlich. Gerade Verfehlungen, Täuschungen sind ja, genau besehen, gar nicht möglich, wenn es nicht das der Täuschung zugrunde liegende objektive Echte gibt, das eben in der Täuschung faktisch verfehlt wird. Eine Verfehlung ohne das Verfehlte selbst (also das objektiv Gegebene) ist nicht gut denkbar. Die Sache als ansichseiende ist also die Voraussetzung der Täuschung. Auch die wechselnden Formen und Ansichten in der wissenschaftlichen Ethik begründen keine Relativität des Ethos selbst; widersprechende Ansichten z. B. über eine Sache kann es unbeschadet des objektiven Gehaltes der Sache an sich geben.

Noch einen letzten Einwand gegen die Objektivitäts-These entkräftet Scheler. Der Relativismus ist des Glaubens, daß die „Typeneinheiten von Wertverhalten" in der Geschichte der Völker und Zeiten prinzipiell einer dauernden Wandelbarkeit unterworfen sind. Nach ihm also werden nicht nur durch die Variation der einzelnen Ethosformen die jeweilig früheren Typen des Ethos hinsichtlich eines neu erfaßten relativiert, d. h., jetzt auf das neue bezogen, in einen anderen Rangordnungs-Zusammenhang gebracht*, nein, die Typen selbst hält er ihrem Wesen nach für grundsätzlich umkehrbar. Die Wandelbarkeit des Gewissens selbst z. B., nicht nur der dem Gewissen im historischen Prozeß der ethischen Bildung jeweilig gegebenen Inhalte, glaubt W. Wundt als eine Tatsache ansehen zu können. Gerechtigkeit ihrem innersten Wesen nach, nicht nur hinsichtlich ihres echten oder unechten Erschautwerdens als Wert, bedeute bei verschiedenen Völkern etwas ganz Verschiedenes. Bei einem Volke sei der Mord ein Verbrechen, bei dem anderen nicht selten eine „ruhmwürdige Tat".

Doch ist leicht einzusehen, daß der Relativismus hier einer Verwechselung des Wesens des ethischen Wertverhaltes mit dem, was per definitionem bei den einzelnen Völkern (gemäß ihrer Werterkenntnis-Stufe) als solcher galt und begriffen wurde, zum Opfer fällt. Verschieden geartete positive Eigentumsordnungen zum Beispiel bedingen auch eine ganz verschieden geartete Auffassung der in ihnen zu erfassen gesuchten Wertverhalte. Indessen richtet sich diese Verschiedenheit des als Wertverhalt Begriffenen nicht gegen eine Eindeutigkeit des Wesens des Wertverhaltes selbst. Bei gleicher Höhe des Wertfühlens der einzelnen Völker würde jedem Ethos auch stets als böse erscheinen, was wesenhaft böse ist. Welches Volk also auch immer gemäß dem Stande seiner sittlichen Bildung einer Wandlung der Auffassung hinsichtlich eines Wertverhaltes unterworfen ist, kommt es zur wahren sittlichen Einsicht über das eigentliche Wesen eines Wertverhaltes, so gilt ihm gleichviel Gutes als Gutes, Mord als Mord und Gerechtigkeit als Gerechtigkeit, also wesenhaft Wertvolles als tatsächlicher Wert.

Bei einem Volke etwa, dem der Mord scheinbar nicht als böse gilt, handelt es sich in Wirklichkeit nicht um eine Gewissensminderwertigkeit, vielmehr um die Tatsache, daß es einen „Mord" gegebenenfalls nicht als solchen auffaßt. Bei der Opferung eines Menschen bestand diese Auffassung z. B. sicher. Gemäß der damaligen Werterkenntnis-Stufe galt sie nicht als Vernichtung des Seins einer Person, sondern nur als Geschenk für die Gottheit, ja oft nur als eine mystische Versetzung in eine andere, höhere Seins- und Wertsphäre, ohne daß

* Beispiel: Vor Christus war der höchste Wert: Gerechtigkeit; nach dem Erscheinen Christi wurde er relativiert auf den jetzt als höher gegebenen Wert der Liebe, d. h. in der Wertrangordnung kam ihm nun nicht mehr die absolute höchste Stelle zu, sondern in bezug auf den neu erfaßten Wert eine relativ geringere, gleichviel wie das ganze Ethos jener Epoche nunmehr mit Rücksicht auf das neu erstehende eine Art Relativierung erfuhr, eine Relativierung bzw. eine Zurücksetzung größten Stils.

Digitized by Google

damit der Gedanke an die Aufhebung des Seins des Geopferten verbunden worden wäre. Wenn Mord seinem Wesen nach wirklich vorliegen soll, so „muß in der Intention der Personwert eines Wesens ‚Mensch' überhaupt gegeben sein, und eine mögliche Handlungsintention auf dessen Vernichtung abzielen" (S. 323). Wäre also im Falle der Opferung etwa den Ausführenden der geopferte Mensch in seinem Personwert gegeben und die Aufhebung seines irdischen Seins als eine endgültige Vernichtung eingesehen worden, nur dann ließe sich wirklich von einem Morde und der Billigung dieses Mordes durch das Gewissen der Ausführenden sprechen. Aber dieser lag gar nicht in der letzten Intention jener Kulturen, die dem Brauche der Menschenopferung huldigten. Gerade umgekehrt läßt sich deduzieren, daß, wenn ein Volk, eine Kultureinheit einmal wirklich auf einer bestimmten Stufe sittlicher Reife zur Einsicht in das eigentliche W e s e n des Mordes kommt, dieser dann auch stets als objektiv verwerflich angesehen wird. —

So wird also die Objektivität der Werte nach Schelers Darlegungen durch all jene Variationen der Auffassungen über einen Wertverhalt gleichfalls im Kerne nicht angetastet und das „scheinbare Beweismaterial des Relativismus", das sich nur aus der Verwechselung der ethischen Typeneinheiten selbst mit den jeweiligen Auffassungen der verschiedenen Kulturepochen über Dinge, Handlungen und Menschen ergeben konnte, als völlig inadäquat, als unzulänglich verworfen. Werte bleiben nach Scheler echte, d. h. objektive Wesenheiten, unmittelbar erfaßbar den Akten eines „reinen Fühlens", auf welch unzureichende oder zureichende Art sie auch im besonderen empirischen Falle dem mehr oder minder geläuterten Fühlen des Einzelnen oder der ethischen Gesamtheit gegeben sein mögen. —

Die bedeutsamen Vorzüge der Schelerschen Werttheorie lassen sich rasch erkennen. Seine Theorie ist „am" sittlichen Phänomen selbst gewonnen, aus der intuitiven Schau der ethischen Tatsachen und Tatsachenverhältnisse entstanden, nicht konstruktiv aus Begriffen deduziert. Gerade darin ist sie echter Geist vom Geiste der Phänomenologie, die sich stets am wirklichen Erlebnis, am intentionalen Gegenstande zu orientieren sucht, sein Wesen in schlichter Deskription zu umreißen strebt und erst dann eventuell zu metaphysischen Perspektiven aufsteigt. Wie die Phänomenologie auf jeglichem Gebiete, das sie in den Kreis ihrer Untersuchungen hineinzieht, zwei Arten von Wesenszusammenhängen unterscheidet: einmal die Wesenheiten der in den Akten gegebenen Qualitäten und sonstigen Sachgehalte (Bereich der Sachphänomenologie), dann die Wesenheit der Akte selbst und ihrer mannigfachen Beziehungen, Fundierungsverhältnisse untereinander (Bereich der Aktphänomenologie) und fernerhin auch die Wesenszusammenhänge zwischen ebendiesen Akt- und Sachwesenheiten in einer dritten Sparte ihres Wissenschaftsbereiches einer genauen Untersuchung unterzieht; wie sie sich überdies bei diesen ihren drei, formal geschiedenen Arbeitsgebieten des unzerreißbaren sachlichen Zusammenhanges von Aktwesenheit und Sachwesenheit untereinander und der zwischen beiden obwaltenden Wesensbeziehungen stets allgemein bewußt bleibt, so übersieht auch hier im Einzelnen, im speziellen Falle der Wertwesenheit die Schelersche Auffassung nicht die beiden, wesensmäßig zusammenhängenden Seiten der Sache. Dem Subjekte gleichviel wie den realen Dingen und Dingverhältnissen (Wertmaterien) wird dieselbe Bedeutung, der gleich hohe Grad von bedingender Wichtigkeit beim Zustandekommen der Wertwesenheiten zugesprochen; weder werden die Werte zu einem völlig Subjekt-Fernen noch auch zu einem Wirklichkeits-Fremden umgedeutet. Eine Übersteigerung des Wertes im Sinne des Wertsubjektivismus wie auch die übertriebene Verselbständigung (Hypostasierung) des Wertes im Sinne eines Wertwesens-Objektivismus wird gleichmäßig abgelehnt. Das macht

Digitized by Google

den Wahrheitsgehalt der Schelerschen Formulierungen über unseren Gegenstand zu einem besonders hohen. Ist es doch bei weitem eine häufigere Erscheinung, daß über der Schau, der Erfassung eines wesenhaften Momentes, das für das Zustandekommen des Wertes von grundlegender Bedeutung ist, sofort das andere einer Vernachlässigung, öfter jedoch einer völligen, freilich zumeist einer ungewollten Nichtbeachtung anheimfällt, als umgekehrt — eine Erfassung mit anderen, ein Begreifen des Einen zugleich mit dem Anderen. Dem Scheler-schen Geiste aber gelang dieses.

Die Modalitäten in der Geschichte.

Umrisse einer Geschichtsphilosophie.

Von Hans Effelberger.

Die Geschichte als ein so vieldeutiges und lebensnahes Problem hat die noch junge Wissenschaft der Geschichtsphilosophie dazu verführt, sich ihres Gegenstandes von allen möglichen Standpunkten aus zu vergewissern. Zuerst versuchte die Naturwissenschaft psychologischer Richtung ihr Glück und man kann sagen, daß sich die unheilvollen Nachwirkungen ihres Experimentierens noch heute in allen Geschichtsmethodologien zeigen. Dann kamen die Geisteswissenschaften. Man hat die Geschichte als Soziologie, als Mythologie, als „Sinngebung des Sinnlosen", Kultur-Seelentum, ideologischen Parasiten materialer Kräfte, als dialektische Teleologie aller philosophischen und dogmatischen Richtungen definiert, ohne in ihrer phänomenalen Erkenntnis wirklich weiterzukommen. Die Wertlehre hat für das Verständnis der geschichtlichen Probleme zweifellos viel geleistet, besonders durch ihre Abgrenzung der geisteswissenschaftlichen gegenüber den Naturproblemen, aber die Geschichte ist eben nicht nur ein Wertproblem, ebensowenig wie sie nur ein soziologisches Problem ist. Warum will man nicht mit dem unvoreingenommenen Standpunkt des natürlichen Bewußtseins und dem methodischen Prinzip der Phänomenologie, dem wir die Entdeckung der Wertlehre verdanken und das auf alle geistigen Phänomene gleichermaßen anwendbar ist, die geschichtlichen Phänomene in der Problemlage aufsuchen, wie sie sich wirklich darbieten?

1. Der Ausgangspunkt der Geschichte.

(Seinsform des Geschehens.)

Die Geschichte geht de facto vom Menschen aus. Ihre Betrachtung muß also auch an dieser Stelle des Problems, ihrer kausalen Ursache, einsetzen. Der geschichtsbildende Mensch ist der Ausgangspunkt der Geschichtsphilosophie, weil er der Träger der Geschichte ist. Und zwar nicht nur der handelnde, sondern auch der denkende (wissenschaftliche) und gestaltende (künstlerische), ja selbst der genießende (kritische) Mensch. Er ist das Subjekt der Geschichte und zwar erster Ordnung. Das geschichtliche Subjekt zweiter Ordnung ist die Kollektivperson, die Familie, eine beliebige Interessengemeinschaft, das Volk, d. h. jedes Gesellungsgebilde. Die Kollektivperson ist zwar psychophysisch keine substantielle Einheit, aber doch eine geistige sui generis. Wenn auch für die Glieder der Gruppe immer das Individuum handelt, so doch nicht für sich persönlich, sondern in realer Verbundenheit mit ihnen, als Teilfaktor für die

Digitized by Google

andern, die ihm ihre Aktivität und ihr Interesse mitgeben und aus dem Zweckbewußtsein der Gruppe heraus, oft gegen die eigene Überzeugung. Die geistige Zweckgemeinschaft ist sozusagen die Entelechie der Kollektivperson. Das geschichtliche Subjekt lebt auch nie nur innerhalb seiner individuellen Persönlichkeit, sondern es hat immer zugleich teil an der Kollektivperson in stufenweisen Ordnungen, wie Familie, Gemeinde, Gesellschaft, Öffentlichkeit, Volk, Staat. Mit jeder Stufe entfernt sich gewissermaßen die Kollektivperson von der psychischen Einheit der individuellen Person und nähert sich der rein geistigen Sinneinheit, wie sie etwa in ausgeprägtester Form die geschichtlichen Phänomene von Staat und Kirche darstellen. Deshalb wird auch die Frage, ob der Träger des Geschehens mehr die individuelle oder die Kollektivperson ist, dem hier vorliegenden Tatbestand an Relationen nicht eigentlich gerecht.

Es läßt sich gar nicht ohne weiteres ausrechnen, ob der Anteil an der Bildung der geschichtlichen Wirklichkeit auf der einen oder anderen Seite größer ist. Die Umrisse und die Konkretheit der kulturgeschichtlichen Phänomene bilden sich sicher erst aus der Vielheit der Objektivationen, welche die Kollektivperson zum Träger hat. Und auch die individuelle Person wird in ihren Entscheidungen und ihrem geistigen Wachstum von den vorhandenen Gesamtschöpfungen der Masse, die ja kein minderwertiges Chaos, sondern immer ein gegliedertes Gesellungsgebilde ist, beeinflußt, während die Erweiterung und Vertiefung der Kulturphänomene wie in jeder Lebensgemeinschaft sicher auf das Konto der aktiv „großen" Persönlichkeit zu schreiben ist, aber es ist müssig, in diesem Wechselverhältnis um Soll und Haben zu streiten.

Erkenntnistheoretisch gesehen, tritt der geschichtsproduzierende Mensch in den Disziplinen der Philosophie da auf, wo es sich um ein Werte verwirklichendes Subjekt als Person handelt. Die Person hat Einsicht in das Reich der Werte und zugleich die praktische Möglichkeit ihrer Verwirklichung in der sie umgebenden Welt. In ihrer Fähigkeit Werte zu verwirklichen, d. h. sie in die Realität des psychophysischen Lebens zu übertragen, wirkt sie sich in einem Feld von Objekten aus, das als geschichtliche Welt neben die der bloßen Natur tritt. Der Mensch schafft die Geschichte. Daher steht die Geschichte, als Geschehen betrachtet, auch unter denselben Gesetzen oder Kategorien wie der geschichtsbildende Mensch. Um diese bedingenden Faktoren der Geschichte kennenzulernen, gilt es, die Betätigungsweisen dieser geschichtlichen Subjekte in ihrer Mannigfaltigkeit zu betrachten, gewissermaßen im Prozeß des wirklichen Geschehens. So sehen wir im Geschehensprozeß ontische, logische und axiologische Faktoren zusammentreffen. Die ontischen Faktoren zerfallen unter sich in mannigfache Untergruppen. Der geschichtsbildende Mensch ist zunächst abhängig von der natürlichen Umwelt, Klima, Bodenbeschaffenheit, Einflüssen der Landschaft, Natur- und biologischen Bedingtheiten, Rasse usw. — Faktoren, die sich auch als psychophysische zusammenfassen lassen. Er ist ferner gebunden und bedingt durch eine bereits wertdurchsetzte Sphäre, einer Mischung von Güterwerten und objektivem Geist, die man (kulturelles) Milieu nennt. Außer diesen Kultur- oder Geistesbedingtheiten, die im Grunde bereits Wertbedingtheiten sind, kommt noch eine Reihe weiterer Faktoren hinzu, die in das geschichtsbildende Subjekt selbst zu verlegen sind, nämlich die sogenannten Triebfaktoren, ebenfalls auf Werte bezogen, die unter dem Begriff der Motive zusammengefaßt werden. Es handelt sich hier nicht nur um den für die Geschichte immer besonders in Anspruch genommenen Machttrieb, um den Tatehrgeiz, sondern um die ganze Trieb- und Wertskala, an die die Ausbildung der großen Kulturphänomene gebunden ist, wie Moral, Recht, Religion, Kunst, Wisschenschaft, Wirtschaft. Auf erkenntniskritische Formulierung gebracht, steht also das geschichtliche Geschehen in der Phase der Realisierung sowohl unter

Digitized by Google

den Kausalkategorien alles Geschehens, deren Analyse in die Logik der Erkenntnis gehört, wie unter den Normkategorien der Wertsphäre.

Unter den Kausalkategorien nimmt die der Zeit eine besondere Stellung ein. Das Zeitproblem ist eines der verwickeltsten Probleme der Geschichte, darin ähnlich dem Freiheitsproblem der Ethik. Wenn schon der Geschichtsprozeß von mehr als rein kausal-ontischen Faktoren bedingt ist, so ist klar, daß der Geltungsbereich dieser Faktoren in der Geschichte nicht unbeschränkt, nicht allgemein sein kann wie in der Natur. Soweit der Verlauf der Geschehensreihe von Faktoren psychophysischer Art abhängig ist, fällt er natürlich unter die Zeitkategorie. Aber schon in der bloßen ethischen Handlung liegt die Wertdetermination außerhalb der Zeit. Das gleiche gilt auch für den geschichtlichen Handlungsverlauf. Ist ein solcher kausal abgeschlossen, so sind die natürlichen Bedingungsfaktoren erledigt, aufgehoben, „vorbei". Der Vorgang der Objektivierung ist „gewesen". Nicht aber der geistig objektivierte Gehalt. Er west weiter. Er geht ein in den idealen Zeitraum der Geschichte. Es handelt sich hier also um einen grundlegenden modalen Unterschied bei der Zeitkategorie des Kausalverlaufs einerseits und der geschichtlichen Zeit andererseits. Der reale Verlauf der historischen Ereignisse liegt in der Zeit, die Objektivation derselben außerhalb der kausalen Zeit. Der Abstand der historischen Facta zueinander und damit ihre geschichtliche Individualität wird in der geschichtlichen Zeit ausgedrückt. Der Abstand von der Vergangenheit zur Gegenwart ist dagegen kein zeitlicher, sondern ein modaler Abstand. Es stellt sich die geschichtliche Zeit also als eine Art kategorialer Strukturbeziehung zwischen den historischen Ereignissen dar, ähnlich wie Werte unter sich in kategoralen Beziehungen zueinander stehen. Die geschichtliche Zeit ist eine Kategorie nicht auf das Ontische, sondern auf das Geistige hin. Darum empfinden wir auch qualitativ die historische Zeit anders als die kausale. Diese ist gekennzeichnet durch die Vergänglichkeit, den raschen Ablauf zwischen zwei Punkten; jene durch Dauer und Kontinuität. Der Abstand der geschichtlichen Fakta zueinander ist „ein für allemal" durch die historische Zeit festgelegt und auch die Dynamik der Geschichte ist „ohne Ende", ein immerwährendes Strömen.

Innerhalb der geschichtlichen Welt wirken die Fakta in der Art weiter, daß sie im Finalnexus dem Kausalnexus künftiger geschichtlicher Ereignisse vorausgreifen, sie wirken also in eine Zukunft, die kausal betrachtet noch leer ist und erst ihrer Verwirklichung in den ontischen Kategorien harrt. Vergangenheit und Zukunft sind Bestimmungen der geschichtlichen Zeit, nur eigentlich die Gegenwart fällt, indem sie den Realisationsakt begleitet, unter die Bestimmungen der kausalen Zeit. Die Termini — Vergangenheit und Zukunft — bezeichnen, vom Standpunkt der kausal determinierten Gegenwart aus betrachtet, nur das prä und post der Realisation. Im strengen kausalen Sinne ist nur das Geschehen selber gegenwärtig, nach dem Ablauf gehört es bereits der Vergangenheit an.

Die Anwendung des Gegenwartsbegriffs auf die Geschichte als der neuesten Geschichte ändert folglich seinen Sinn. In der geschichtlichen Welt ist die Unterscheidung von Vergangenem und Gegenwärtigem nur in übertragenem Sinne möglich, ist sie ja das Sammelbecken nur der abgelaufenen historischen Ereignisse. Kausal betrachtet ist sie die Vergangenheit ex definitione, modal betrachtet ist in ihr alles gleich gegenwärtig. Z. B. ist das Jahr 1520 in derselben Weise gegenwärtig wie das Jahr 1920, weil beide bereits abgelaufen und in Hegels Formulierung „aufgehoben" sind. Das Vergangene ist nicht nur soweit es „noch" aktuell ist, sondern auch im gegenständlichen Sinne stets gegenwärtig. Wir sind immer von der Vergangenheit umgeben. Sobald die kausale Gegenwart vergangen ist, wird sie gewissermaßen in eine ideale Gegenwart hineingetragen. M. a. W. die eigentliche Bestimmung der geschichtlichen

Digitized by Google

Zeit ist die Vergangenheit, die eigentliche Bestimmung der kausalen Zeit die Gegenwart. In der Zukunft treffen sich beide Zeitbestimmungen als Final- und Kausalnexus.

2. Die Geschichte als objektiver Geist.

(Seinsform der Geschichte.)

Die Geschichte ist die Objektivation der menschlichen Willensstrebungen und Zwecksetzungen, die Ablagerungsstätte überhaupt jeder menschlichen Betätigung. Aber das Objektivierte liegt auf einer anderen Ebene als die Objektivierung. In dem Augenblick, wo das reale Geschehen in die Geschichte einmündet, tritt es aus der ontischen Realität in die Idealität des objektiven Geistes, wobei man „Geist" als das nehmen möge, was er wirklich ist: jede Art sinnerfüllter Sachverhalte und Akte. Der Begriff „Leben" wäre hier zu weit. Der Seinsmodus der Geschichte ist also ein anderer als der der geschichtsbildenden Akte.

Die Mannigfaltigkeit der menschlichen Strebungen drückt sich aus in der Buntgestaltigkeit der geschichtlichen Welt. Trotzdem ist sie kein Chaos, nicht eine bloße Anhäufung von Material, sondern das Objektivierte ordnet sich zu immanenten Sinneinheiten um, wie sie innerhalb der Kulturgeschichte in den Komplexen Moral, Gesittung, Wirtschaft, Politik usw. dargestellt sind. Die artverwandten Niederschläge des historischen Geschehens fügen sich aus sich heraus zu sinnvollen Einheiten, Zusammenhängen von Abläufen zusammen. Genau genommen geht alles menschliche Geschehen in die Geschichte ein, sie ist ein absolutes Reservoir. Aber sie ist kein bloßes Reservoir, sondern ein Kräftespeicher. Sie seligiert das geschichtlich Wirksame von sich aus zu Kräftezentren, deren Wirkung wir im täglich bürgerlichen und gegenwärtigen Leben überall spüren. Es zeigt sich hier ein bestimmtes Gesetz der geschichtlichen Welt, das als Gesetz der objektiven Selektion bezeichnet werden kann. In diesen Kräftezentren, die in den Geschichtsmethodologien „Ideen" genannt werden, drückt sich die selektive Rückwirkung der Geschichte auf die Gegenwart und ihre Eingriffe in die Zukunft aus. Hinter den Ideen der Geschichte stehen tatsächliche geistige Kräfte, die sie gewissermaßen zu einem belebten Kräftespiel machen.

Trotzdem der Begriff der Geschichte mit dem der Dynamik sozusagen zusammenfällt, liegt in ihr doch keine Entwicklung, weil sie kein einheitliches Ganze ist, sondern eine Vielheit von historischen Ganzheiten, innerhalb derer sich höchstens streckenweise eine gewisse Dialektik verfolgen läßt, wie sie das Leben überhaupt zeigt. Mit dem Entwicklungsbegriff fällt auch der Begriff des Fortschritts. Fortschreiten, d. h. sich auf ein bewußtes Ziel hin entwickeln, kann nur ein sich Zwecke setzendes Bewußtsein. Die Gesamtgeschichte entwickelt sich nicht, nur Einzelverläufe. So ist es auch töricht und müßig, nach dem Sinne der Geschichte überhaupt zu fragen. Dies würde ein Universalbewußtsein voraussetzen, das dem geschichtlichen Universum einen Zweck vorschreibt und den Geschichtsverlauf darauf einstellt, eine absurde metaphysische Hypothese. Für die wirklich realen und sich Zwecke setzenden Subjekte der Geschichte bejaht sie ihren Sinn als selbstverständlich. Dennoch ist sie höchstens von den Kausalfaktoren des Geschehens oder vom rein logischen Standpunkt aus betrachtet ein Zufallsprodukt, weil sie sich auf die Formel Allgemeingültigkeit und Notwendigkeit nicht festlegen läßt. Aber von den Wertfaktoren aus gesehen, die die Freiheit des Wollens und der Entscheidung voraussetzen, ist sie ein geordnetes Sinnprodukt mit eigener Gesetzlichkeit.

Der Begriff der Entwicklung wird oft mit dem Begriff der Zwangsläufigkeit der Geschichte in Verbindung gebracht. Eine strenge Zwangsläufigkeit in

Digitized by Google

der Geschichte wäre nur dann möglich, wenn sie unter Finalgesetzen im Sinne einer Teleologie stünde, die aber, wie eben gesagt, ein Universalbewußtsein voraussetzt, was immer nur rein fiktiv sein kann. Zwangsläufig kann in der Geschichte immer nur eine bestimmte Situation, ein Ausschnitt aus den Verhältnisbedingungen der geschichtlichen Zeitstelle sein; eine Person kann unter dem Zwang der Verhältnisse historisch handeln, aber sie muß es nicht. Das ganze Phänomen der Geschichte hängt an der vorausgesetzten Freiheit des Willens seitens des geschichtlichen Subjekts. Diese Willensfreiheit macht aber weder die Gesetzmäßigkeit des historischen Geschehens, noch die der Geschichte als objektiver Geist illusorisch. Sie ist eine unbekannte Größe, aber sie fordert gerade Gesetzmäßigkeiten, an denen sie sich durchsetzen kann. Als Wertentscheidung liegt sie zwar noch „vor" dem Geschehen, als Tunwollen ist sie jedoch ebenso allen Gesetzen desselben unterworfen. Die Freiheit des Menschen ist eben keine Willkür, sondern nur eine beschränkte Freiheit der Entscheidung zwischen Werten, und die geschichtliche Welt legt in ihrer objektiven Gesetzmäßigkeit der persönlichen Freiheit den „natürlichen" Widerstand aller heutigen Phänomene entgegen.

Wenn auch nicht Entwicklung und Fortschritt, so ist die eigentliche Seinskategorie der Geschichte doch die der Dynamik, oder besser der dynamischen Verwandlung. Es gibt keinen Stillstand in der Geschichte. Sie konstelliert sich in ihren organischen Zusammenhängen ständig um unter Überführung der geschichtlichen Verhältnisse in stets neue Modifikationen. Es gibt ein Wachstum in der Geschichte, aber nur innerhalb je eines bestimmten immanenten historischen Einzelganzen, vergleichbar den Intensitätssteigerungen jedes schöpferischen Lebensaktes. Aber es gibt kein eigentliches Sterben in der Geschichte, weil sich die Realitätsbedingungen der historischen Träger selten plötzlich ändern. Ein Staat, eine Kultur, ein geschichtliches Phänomen wird, durch welche Katastrophe immer, nicht so leicht vernichtet, ihre Geschichtlichkeit als solche natürlich überhaupt nie. Der wahre Vorgang ist also auch hier mehr eine Transformation in neue Realitätsbedingungen hinein, wie denn erwiesenermaßen die geschichtliche Kraft einer entrealisierten Kultur sich noch stets durch ihre umbildenden Eingriffe in die folgenden Kulturräume bewiesen hat. Trotz aller Dynamik wäre es aber falsch zu meinen, daß die Geschichte das Reich immer neuer Umwälzungen sei. Im Gegenteil neigt sie zu einer weit größeren Konstanz und Beharrlichkeit ,die sich vor allem in dem Phänomen der „geschichtlichen Wiederholung" zeigt, als mit dem Begriff der Dynamik eigentlich vereinbar ist. Inhaltlich wiederholt sich die Geschichte unzählige Male, innerhalb jedes Ganzen, jeder Kultur, jedes sozialen Gemeinschaftsgebildes, ja jeden Lebens. Die pessimistische Feststellung, daß es wenig Neues unter der Sonne gibt, hat durchaus ihre Berechtigung. Es ist sehr oberflächlich, die Geschichte als das Reich des Einmaligen und stets Originalen zu definieren. Die historischen Akte, die das Gebilde der Geschichte zusammensetzen, sind längst nicht alles originale und einmalige Akte; ausgenommen die eminent weitreichenden und neuschöpferischen der „großen Persönlichkeit", die übrigens meist nur in ihrer Aktivität und nicht im Sinne des geistigen Charakters groß ist. Nicht ihr Inhalt, aber ihre Zeitstelle im geschichtlichen Gesamtverlauf gibt ihnen die Prägung des Einmaligen, ihrer geschichtlichen Individualität. Das Zeiteinmalige ist für die Natur belanglos, für die Geschichte dagegen das Essentielle. Nur unter dem Gesichtspunkt des Zeiteinmaligen ist die Geschichte ein Kontinuum von Novitäten.

Die Geschichte stellt also einen ständigen Verwandlungsprozeß dar, wobei sich — ein neuer Gesichtspunkt — eine eigenartige Tiefenwirkung zeigt. Unter der Flut neuer Geschichtsobjektivationen erlischt allmählich die fernwirkende Kraft der historischen Phänomene, ihr Aktionsradius verkleinert sich, während andere

Digitized by Google

Gruppen ihre geschichtliche Wirksamkeit unvermindert behalten. In solchen Fällen muß also wohl eine Kongruenz der geschichtlichen Kräfte mit dem Aktionswillen der modernen Zeit vorliegen. Man könnte die eben geschilderte Beobachtung als Gesetz der Nah- und Fernwirkung formulieren. Ein weiteres Gesetz stellt auch die Art der Reaktion der geschichtlichen Welt auf den Eintritt neuer geschichtlicher Fakta in sie dar. Diese verändern den Sinn der objektiven Geisteswelt. Hier zeigt sich der sogenannte Bedeutungswandel in der Geschichte, der auf ihrem Symbolcharakter beruht. Jedes historische Faktum, in sich eine Synthese vieler Unterfaktoren ontischer, logischer und axiologischer Art, drückt etwas darüber hinaus Gemeintes aus.

Obwohl objektiver Geist, ist also die geschichtliche Welt keine statische Sphäre wie die logische. Vielmehr ist sie ein belebter Kosmos mit eigener Gesetzlichkeit. Es ist nicht richtig, daß in der Geschichte nur insoweit Gesetze wirksam seien, als es die der in ihr tätigen Faktoren sind. Ja, selbst die soziologischen Gesetze charakterisieren — obgleich eine der Hauptspannungen des geschichtlichen Lebens die zwischen Individuum und Gemeinschaft ist — seinen eigentlichen Gesetzestyp nicht. Wie alle Sinnphänomene hat die Geschichte eine autonome Gesetzlichkeit, die allerdings noch wenig durchforscht ist und über deren Formulierungen keine Einigkeit herrscht. Einige sind bereits genannt worden, z. B. das Gesetz der historischen Zeit, das Gesetz der Verwandlung, das Gesetz der Tiefenwirkung, das Gesetz der objektiven Selektion, das Gesetz der Eingliederung oder Reaktion und das Gesetz der Symbolkraft. Andere gehen schon mehr auf die Einzelphänomene.

3. Die Logik der geschichtlichen Erkenntnis.

(Seinsform der Historie.)

In diesem Abschnitt wird die Geschichte als methodologisches System betrachtet. Die Geschichtswissenschaft stellt ja zunächst selbst einen Ausschnitt aus der Welt des objektiven Geistes dar, wie es denn auch eine „Geschichte der Geschichtsschreibung" gibt. Die Historie liegt also mit der geschichtlichen Welt sozusagen auf einer Ebene. Die Seinsmodi sind die gleichen, eine logisch-axiologische Sphäre idealen Seins. Trotzdem unterliegt die Geschichtserkenntnis eigenen Kategorien, die eine besondere Logik des geschichtlichen Erkennens rechtfertigen. Die Erkenntnis der ontischen Faktoren des geschichtlichen Verlaufs ist garantiert durch die (partielle) Identität der Natur- und Denkkategorien. Die Geisthaftigkeit der Geschichte sowie die Erkenntnis ihrer steht aber unter besonderen Kategorien. Der objektive Geist spricht dieselbe Sprache wie der subjektive, diese Identität drückt sich aus in dem Phänomen des geschichtlichen Verstehens. Das Verstehen ist die Erkenntnisbrücke vom historischen Gegenstand zur Historie. Es setzt eine gewisse immer bleibende Grundstruktur des menschlichen Geistes und seiner Betätigungsformen voraus. Andererseits sind ihm durch die Individualität des geschichtlichen Subjekts gewisse Grenzen gezogen, wodurch sich die Variabilität der geschichtlichen Wertungen erklärt. Der Wandel der historischen Wertungen hat hierin ihre Ursache. Jede Generation, jede Zeit, jeder Mensch, jeder Historiker hat eine bestimmte Trieb- und Wertskala für sich, die anders nuanciert ist als die der Voraus- und Mitlebenden, obwohl eine grundsätzliche Wertkontinuität sie alle verbindet. Diese Variabilität der Wertsichtigkeit und Wertintentionen rührt an das metaphysische Geheimnis der Individualität, das noch keine Philosophie durchschaubar gemacht hat. Sie ist die eine Erklärung für die viel umstrittene Relativität der geschichtlichen Erkenntnis. Sie hat, wie gesagt, metaphysische Ursachen und läßt sich nicht elliminieren. Die andere Erklärung liegt in der selektiven Rückwirkung der

Digitized by Google

Geschichte auf das geschichtsbetrachtende Subjekt, das ja selbst ein geschichtliches Wesen ist und nicht nur im Fluß des aktuellen historischen Geschehens steht, sondern selbst der vergangenen Geschichte angehört. In ihr liegen Kräfte gebunden, die als bestimmende Faktoren neue geschichtliche Akte auslösen und auch die rückblickende Betrachtung der Geschichte beeinflussen. Nicht jeder Beobachter hat den gleichen sicheren Blick für solche Imponderabilien. Aber alle diese Einschränkungen besagen nichts gegen die Prägnanz des geschichtlichen Erkennens. Es ist sehr wohl eine Gesetzeserkenntnis, nur handelt es sich da eben nicht um Sinneserkenntnis wie in der Naturwissenschaft, sondern um Wesenserkenntnis der objektiven Geisteswelt. Diese Strukturgesetze lassen sich von der Historie prägnant herausheben, weil sie identisch sind mit den Gesetzeskategorien des Geistes als solchem. Da der Seinsmodus des Geistes ein anderer ist als der der Natur, ist auch die Gesetzesstruktur der Geschichte eine andere als die naturhafte. Mit dem Objekt ändert sich eben auch die Bedeutung der Objektivität. Geistigen Phänomen gegenüber bedeutet „Erkenntnis" Bedeutungserfassen. Für die Geschichtserkenntnis ist die Naturerkenntnis in keiner Weise ausreichend. Sie führt nur bis an gewisse Teilfaktoren der Geschichte heran. Da aber die Geschichte ein viel komplexeres Phänomen ist als die Natur, in dem sowohl naturhafte wie geistige Faktoren eine Rolle spielen, bildet auch die Geschichtserkenntnis eine autonome Erkenntnis für sich. Merkwürdigerweise hat man die Eigengesetzlichkeit der Logik oder die der Wertsphäre nie bestritten. Aber in der Welt des objektiven Geistes sucht man, natürlich vergebens, nach Naturgesetzen. Ebensowenig wie für das Wertreich kann man den Typus der Naturgesetzlichkeit für die Geschichte beanspruchen wollen.

Das methodische Prinzip der Historie als Wissenschaft geht allerdings auf eine besondere Art von Systematik ihrer Erkenntnisse aus. Das historische Universum ist ebensowenig wie das ganze Reich des Ontischen dem erkennenden Bewußtsein zugänglich; nur Teilprozesse der geschichtlichen Welt sind erfaßbar. Die Auswahl, welche die Historie innerhalb des geschichtlichen Stoffes trifft, also ihre Erkenntnisperspektive, ist eine heuristische. Diese Selektion des Historikers ist aber eine ganz andere als die, welche in der Geschichte selbst liegt und die wir als das Gesetz der objektiven Selektion bezeichnet haben. Der Historiker hat keinen Einfluß darauf, was geschichtlich wirksam oder tot ist. Geschichtlich ist jede Objektivation des menschlichen Geistes, geschichtlich wirksam und bedeutsam nur ein gewisser Prozentsatz. Der Historiker kann nur retrospektiv die leitenden Werte und Triebkräfte einer Epoche, einer Persönlichkeit hervorheben und zwar möglichst indifferent, wie sie zu seinem aktiven Wertbewußtsein stehen. Die Auswahl des Historikers geht der Selektion der geschichtlichen Kräfte, welche die Geschichte selbst trifft, und wodurch sie eine sichtbare Gliederung und Akzentuierung erhält, nach, aber er gruppiert und erweitert sie darüber hinaus nach heuristischen Prinzipien als Weltgeschichte, Staatengeschichte, Wirtschaftsgeschichte, Kunstgeschichte usw., Ordnungen, die zwar selbst wieder den geschichtlichen Phänomenen entsprechen, aber systematisierte Verkleinerungen der objektiven historischen Phänomene darstellen.

Die Historie kann niemals zeigen, „wie es wirklich gewesen ist", weil ihr Standort nicht in der Aktualität des Geschehens selbst liegt, sondern post festum. Sie kann den, sagen wir, psychophysischen Umriß und Gehalt der Geschehnisse nicht noch einmal leben lassen, sondern nur nachkonstruieren. Sie schließt aus der Vergangenheit auf die Realitätsfaktoren zurück, die das zu schildernde Phänomen seinerzeit ausgelöst haben. Sie deckt die die Geschichte tragenden seelischen Vorgänge und ihre realen Bedingungsfaktoren auf. Es hat einen guten Sinn, daß die traditionelle und exakte Geschichtsforschung die Darstellung der Zeitereignisse ablehnt und die Distanz zur Vergangenheit für sich fordert, weil

Digitized by Google

die Bedeutung und Tragweite der zeitgenössischen geschichtlichen Akte kaum dem Träger und noch viel weniger dem Betrachter eindeutig durchschaubar sind. Die historische Quelle verbürgt eine viel klarere Einsicht als die Aktualität des Ereignisses selbst, über deren wahre Gehalthaftigkeit der Handelnde bewußt hinwegtäuschen oder unbewußt sich täuschen kann. So ist also die historische Forschung erkenntnis-theoretisch beleuchtet, im Grunde ein Schluß aus der Modalität der Idealität auf die Modalität der Realität, oder ein Schluß von dem Gewesenen auf die bedingenden Faktoren des realen Vorganges, ein Schluß von der Bedeutung einer Handlung auf die Faktoren ihres Verlaufs.

4. Zusammenfassung.

Die erkenntnis-theoretische Quintessenz dieser vorausliegenden Betrachtungen ist vor allem, daß die Geschichtsphilosophie von einer Modalitäten-Analyse ausgehen muß. Von der Geschichtswissenschaft aus sind die Hauptprobleme der Geschichte überhaupt nicht sichtbar zu machen. Es ist eine grundsätzliche philosophische Einsicht, daß die drei Seinsformen 1. des historischen Geschehens, 2. der Geschichte und 3. der Historie gegensätzlich zueinander stehen. Die Seinsmodi der „Geschichte als Gegenstand" und der „Geschichte als Historie" sind zwar artverwandt, aber nur innerhalb gewisser Grenzen. Jedenfalls liegt der Träger der Geschichte, der Realisationsakt des Geschehens, in einem ganz anderen Seinsmodus. Die Faktoren der Geschichte liegen in einer anderen Modalität als die Geschichte selbst. Die Prinzipien des historischen Geschehens und die Prinzipien der Geschichte fallen auseinander. Die Wortbedeutungen von Geschichte verwischen diesen Sachverhalt. Die Geschichte ist als objektiver Geist und als Historie logisch-ideales Sein, als Geschehen ontisch-reales Sein. Im ganzen überschneiden oder durchlagern sich in dem Phänomen der Geschichte nicht weniger als vier Sphären: die ontische, die logisch-ideale, die axiologische und die geist-ideale Sphäre. Daher ist die Erkenntnis der in ihr obwaltenden Gesetzmäßigkeit sehr kompliziert. Die Gesetze einzelner Teilfaktoren der Geschichte erschließen sie nicht in ihrer eigenen Autonomie, weil der Gesetzestyp der Geschichte nicht wie der der Naturwissenschaft auf Allgemeingültigkeit und Notwendigkeit, sondern auf „Bündigkeit" und Bedeutungsgültigkeit ausgeht, nicht auf logische Verknüpfung, sondern auf Sinnverknüpfung, also auf finale Notwendigkeit. Das Element der Geschichte ist nicht die Natureinheit, sondern die Sinneinheit, die letzten Endes immer inkommensurabel ist. Der durchgängig irrationale Charakter der historischen Gesetze kann gar nicht stark genug betont werden. Das zeigt sich schon bei den Gesetzen der Einzelfaktoren und wird noch mehr unterstrichen, wenn hinter ihnen der metaphysische Faktor der Geschichte sichtbar wird. Im Grunde ist daher dieser der Hauptfaktor, nämlich die „unbekannte Größe" der Individualität, das Lebens- und Persönlichkeitsgeheimnis des geschichtlichen Subjekts. Individualität und Geist sind etwas durchweg Irrationales. Warum ein Mensch „so" ist und nicht anders, die individuelle Eigengesetzlichkeit seines Wollens und Handelns kann niemand ableiten und erklären. Trotzdem sind aber Individualität und Geist phänomenologisch in ihrem strukturellen Aufbau, d. h. eben in ihrer Gesetzmäßigkeit, qualitativ erfaßbar. So hat es auch einen durchaus berechtigten Sinn in der Geschichte, die eine objektive geistige Schöpfung ist, nach Gesetzmäßigkeiten und Formprinzipien zu fragen. Voraussetzung dafür ist allerdings die Anerkennung einer geisteswissenschaftlichen und verstehenden Psychologie, die von dem naturwissenschaftlich orientierten Begriff des Funktionalen loskommt und auf eine phänomenologische Systematik der Sinngehalte ausgeht.

Digitized by Google

Bemerkungen zur relativistischen Auffassung von Raum und Zeit.

Von Fritz Löw.

Die Anschauungen über Raum und Zeit, die hier als relativistische bezeichnet werden, finden sich in mehr oder minder ausgeprägter Form in den Publikationen, die die Theoreme der Relativitätstheorie zum Gegenstand haben. Ihre historischen Wurzeln, die in extenso bloßzulegen nicht unternommen werden soll, reichen allerdings beträchtlich weiter in die Vergangenheit zurück. Die Beantwortung der Frage, ob es ein gemeinschaftliches sachliches Charakteristikum gibt, das die Zusammenfassung der in jenen Arbeiten ausgesprochenen Lehrmeinungen unter dem Stichwort „relativistische" rechtfertigt, wird sich als Teilergebnis der folgenden Erörterungen einstellen.

1. Die wissenschaftliche und außerwissenschaftliche Geistestätigkeit des Menschen vollzieht sich in engstem Anschluß an die sprachlichen Ausdrucksmittel. Daraus ergibt sich die Forderung nach einer eindeutigen und exakten Fixierung der Wortbedeutungen, um, trivial gesprochen, zu wissen, wovon man spricht. Sie wird nach einer gegenwärtig (besonders unter den Physikern und Mathematikern) weit verbreiteten Ansicht einzig und allein durch eine Definition erfüllt; diese aber sei eine Festsetzung bestimmter Art, wobei unklar bleibt, was eigentlich festgesetzt wird. Liegt etwa eine Festsetzung dessen vor, was ein Gegenstand ist? Aber das kann man keineswegs festsetzen, sondern nur feststellen. Dagegen ist es ein mögliches Unternehmen festzusetzen, welchen Gegenstand ich mit einem bestimmten Worte bezeichnen, oder umgekehrt, welches Wort ich zur Bezeichnung eines bestimmten Gegenstandes verwenden will. Für den erfolgreichen Vollzug einer solchen Handlung ist es eine unerläßliche Bedingung, daß der zu bezeichnende Gegenstand als ein von allen anderen unterschiedener in meinem geistigen Griffe sei. Er ist es, wenn ich von ihm auch nur eine Bestimmtheit kenne, die ihm und ihm allein zukommt. Das logische Gebilde nun, in dem ein Objekt durch Zuordnung einer solchen Bestimmtheit als ein von allen anderen Objekten verschiedenes gekennzeichnet wird, ist die Definition dieses Objektes (die klassische Definition durch genus proximum und die spezifische Differenz ist ein Sonderfall der Definition, wie sie hier gemeint ist). Diese Definition enthält nichts von willkürlicher Festsetzung oder gar von Schöpfung eines Gegenstandes. Es ist meine Sache, welchem Gegenstand ich mich zu Erkenntniszwecken zuwenden will, meine Sache, welchen Namen ich ihm zuerteile; Sache aber des Gegenstandes ist es, welche Definition oder welche Definitionen ihm angemessen sind; es gibt falsche und richtige Definitionen, d. h. sie sind keine Willkürprodukte des Geistes.

Auch nach Zurückweisung der Mißdeutung der Definition als einer Festsetzung bliebe es dennoch eine folgenschwere Verkennung der Rolle, die sie im Erkenntnisprozeß spielt, wenn man behaupten wollte, ohne sie sei ein Gegenstand nicht hinreichend exakt festgelegt, mindestens nicht so, daß sich wissenschaftliches Forschen mit ihm befassen könne, ohne sie habe man kein wirkliches Wissen darum, welchen Gegenstand man mit einem Worte meint. Diese Ansicht ist mit der Natur jeder möglichen, nicht nur der menschlichen Erkenntnis unvereinbar. Vor allem Definieren haben wir ein sehr bestimmtes Wissen um das Was der Gegenstände, stehen diese in scharfer Umgrenzung, als diese und von anderen unterschiedene Gegenstände, vor unserem Blick, kurz, vor allem Definieren wissen oder können wir wenigstens wissen, wovon wir reden. Dieses Wissen hat seine Grundlage in Akten der Wahrnehmung, Vorstellung und Anschauung, in denen uns die Gegenstände „leibhaftig" gegenübertreten. Wäre

Digitized by Google

in jedem Falle ein exaktes Wissen von dem, was ein Gegenstand ist, ohne Definition unmöglich, so könnte keine Definition diesen Mangel ausgleichen; vor allem aber käme es ohne dieses Wissen vor jeglicher Definition überhaupt nicht dazu, daß ein erkennender Geist auch nur eine einzige Definition aufzufinden vermöchte (Definitionen werden g e f u n d e n, nicht e r f u n d e n).

Der Aberglaube, nur ein definierter Gegenstand eigne sich dazu, Objekt wissenschaftlicher Erkenntnisbemühungen zu werden, muß besonders dann zu einer Mißachtung fundamentaler Tatsachen führen, wenn der Versuch, eine Definition zu geben, aus sachlichen (im übrigen noch nicht näher erforschten) Notwendigkeiten mißlingt, denn die „Feststellung", daß wir mit einem Wort, dessen Gegenstand sich einer Definition entzieht, keinen Sinn (oder wenigstens keinen „rechten" Sinn) verbinden, wenn nicht gar, daß es einen solchen Gegenstand überhaupt nicht gibt, pflegt sich in diesem Falle ziemlich regelmäßig einzustellen. Jedoch die generelle Forderung nach einer Definition und die Folgerungen aus ihrer Unmöglichkeit sind gleicherweise unberechtigt. Es ist durchaus nicht notwendig, der Aufforderung „lassen wir das dunkle Wort ‚Raum', unter dem wir uns bei ehrlichem Geständnis nicht das geringste denken können, ganz beiseite" (Einstein, Über die spezielle und allgemeine Relativitätstheorie, 1917) nachzukommen; ein solches Geständnis könnte nicht mehr sein, als eine aus Vorurteilen geborene falsche Selbstbezichtigung. Geben wir vielmehr zu, daß wir uns dabei etwas sehr Bestimmtes denken, von dem wir in mannigfachen Wahrnehmungsakten Kenntnis gewonnen haben.

2. Wahrnehmung stellt vor unseren erkennenden Blick den Gegenstand, der den Namen „der Raum" erhalten hat, zugleich ist sie die hinreichende Erkenntnisgrundlage für die Behauptung „der Raum ist wirklich". Mit dieser Ansicht treten wir in Gegensatz zu allen Theorien, die den Raum nur als subjektives Phänomen gelten lassen wollen und ihm eine vom Subjekt unabhängige Existenz absprechen.

Kann der Forderung, einen Gegenstand zu definieren, nicht genügt werden und übersieht man, daß wir trotzdem eine sehr klare Kenntnis dieses Gegenstandes haben können, dann pflegt es dahin zu kommen, daß an seine Stelle ein anderer Gegenstand substituiert wird, der mit ihm in ontologisch naher Beziehung steht und der wirklich oder vermeintlich definiert werden kann, während der ursprüngliche Gegenstand der Beachtung entschwindet. Schließlich wird der letzte Schritt, nämlich dem Worte, das den Ausgangsgegenstand bezeichnet, jeden Sinn abzustreiten (wofern er nicht mit dem substituierten identisch ist), um so leichter getan, wenn der Boden der Wirklichkeitserkenntnis durch die subjektivistischen Theorien unterminiert ist. In dieser Weise verfährt die relativistische Physik mit dem Raum. Er wird zu einer „Abstraktion der Ausdehnungsbeziehungen der Materie" (Eddington, Raum, Zeit und Schwere, 1923); der „leere Raum ist das, was übrigbleibt, wenn man die Dinge wegläßt, aber damit ist er n i c h t s; er ist nichts für sich Bestehendes, ist nichts als eine Eigenschaft der materiellen Dinge, ist nichts als eine Bezeichnung für das Ordnungsgefüge der Dinge" (H. Reichenbach, Physikbüchlein, 1924). Natürlich liegt hier ein Verfahren von größerer Tragweite vor, als die Verwendung eines mit einer bestimmten Bedeutung erfüllten Wortes in einer anderen Bedeutung, ein Vorgehen, gegen welches man nur Zweckmäßigkeitserwägungen (allerdings sehr triftige) ins Feld führen könnte; entweder will man sagen, daß das Wort „Raum" nie etwas anders bedeutet habe als ein Ordnungsgefüge oder dgl., oder daß sich dahinter höchstens eine müßige Erfindung metaphysiktreibender Philosophen verberge.

3. Die Elimination des Raumes als eines selbständigen Gegenstandes von besonderer Wesensbeschaffenheit konnte auf die Interpretation des Sinnes der

Digitized by Google

geometrischen Sätze nicht ohne Einfluß bleiben und ist es auch nicht geblieben. Die Sätze der Geometrie sind „in Wahrheit Aussagen über die Dinge, sind Gesetze für das Aneinanderlegen von Stäben" (H. Reichenbach, s. o.); „für den Relativisten ist die Geometrie eigentlich die Wissenschaft von den Ausdehnungsbeziehungen der Materie; wir entdecken sie bei der experimentellen Erforschung der Eigenschaften des Raumes (d. i. der Ausdehnungsbeziehungen der Materie)", (Eddington, s. o.).

Nun handelt zwar im allgemeinen die Geometrie nicht von Eigenschaften des Raumes, sondern von räumlichen Gebilden, nie aber von materiellen Dingen (die Geometrie enthält indes zweifellos auch Aussagen über den Raum selbst). Ihre Sätze — die Axiome und die aus ihnen gefolgerten Sätze — sind aber vor allem a p r i o r i s c h e Sätze, die in der Natur des Raumes und der Raumgebilde gründen, die in ihm ihr Seinsfundament haben. Es gibt keine Etappe auf dem Forschungsweg der Geometrie, die sie zu Anleihen bei der Experimentalphysik nötigte. Der Geometer hat sich nicht darum zu sorgen, ob der Raum wirklich ist oder nicht, nicht darum, ob darin materielle Dinge existieren; noch nicht einmal braucht er zu wissen, was Materie und materielle Dinge sind; dieses Nichtwissen wird ihn jedenfalls nicht hindern, geometrische Wahrheiten zu entdecken, und die Wahrheit der geometrischen Sätze selbst hängt weder von der Existenz des Raumes, der räumlichen Gebilde noch der Dinge in ihm ab. Ihm genügt es, daß ihm durch die Wahrnehmung das Wesen des Gegenstandes „Raum" zugänglich geworden ist. Er untersucht, welche Bestimmtheiten einem Gegenstand, der dieses Wesen, das er anschaulich erfaßt hat, besitzt, zukommen, und ebenso verfährt er mit den im Raume möglichen Raumgebilden. Anschauung und Schlußfolgerung sind seine Erkenntnismittel. Existiert ein Gegenstand dieses Wesens, d. h. der Raum und die in ihm fundierten geometrischen Gebilde, so besitzen er bzw. sie auch die Bestimmtheiten, die die Geometrie entdeckt hat. „Konservative Physiker fangen an, mit dem Begriffe eines präexistierenden Raumes zu spielen, dessen Eigenschaften nicht experimentell festgestellt werden können, ein metaphysischer Raum, dem sie willkürlich Euklid'sche Eigenschaften zuschreiben, trotzdem seine Geometrie nicht durch Erfahrung festgestellt werden kann" (Eddington, s. o.). Diese Polemik verfehlt indes nicht nur den Gegenstand, sondern auch die Methode der Geometrie; sie wird nur dort Zustimmung erhoffen können, wo man der Einsicht die Anerkennung verweigert, daß es so etwas wie ein Wesen der Dinge gibt, daß es Bewußtseinsakte gibt, in denen dieses Wesen erschaut wird, daß Feststellungen über die Dinge auf dieser Grundlage nicht deswegen w i l l k ü r l i c h sind, weil sie nicht durch Experiment gewonnen wurden, und daß schließlich dieses Wesen und die daraus fließenden Bestimmtheiten durch die Existenz des Gegenstandes, der dieses Wesen hat, nicht verändert werden. Mag der Geometer sich bei der Erforschung der Wesenseigenschaften des Raumes und der räumlichen Gebilde an Vorstellungen orientieren, so haften diese Eigenschaften auch an dem wirklichen Raum, dessen Wahrnehmung die Möglichkeit sich dgl., d. h. einen Gegenstand dieses Wesens, vorzustellen erst geschaffen hat. Daher ist nicht nur im „idealen" Raum, im „Raum des Mathematikers" die Gerade die kürzeste Verbindungslinie zwischen zwei Punkten, sondern auch im wirklichen Raum. Eine Nachmessung mit Stäben beweist weder etwas f ü r die geometrischen Sätze, noch g e g e n sie, aber nicht deshalb, weil in sie auch nur das geringste Willkürmoment einginge, sondern weil sie mit dem Verhalten von Stäben nicht das mindeste zu tun haben. Wäre der Raum nur eine Abstraktion der Ausdehnungsbeziehungen der Materie, bestünde die Geometrie wirklich aus Sätzen über das Aneinanderlegen von Stäben, dann und nur dann allerdings wäre „nichteuklidischer Raum nicht im Widerspruch zur Vernunft, sondern zur gewöhnlichen Erfahrung" (Edding-

Digitized by Google

ton, s. o.). Alles „Umstürzlerische" in der Rede von einem angeblichen nichteuklidischen Raum betrifft nur die Realitäten, die sich im Raume befinden, und hiergegen ein Veto einzulegen haben Philosophie oder Geometrie weder Veranlassung noch Berufung.

4. Mit der Aufgabe eines an sich bestehenden Raumes, in dem die realen Dinge sind, der mit den Ausdehnungsbeziehungen der Materie nicht nur nicht identisch ist, sondern dessen Existenz vielmehr eine conditio sine qua non für die Existenz der Materie samt ihren Ausdehnungsbeziehungen ist, werden zwangsläufig auch die Begriffe des Ortes, der Länge und Entfernung einer Deutung unterworfen, die das Beiwort „relativistisch" erst verständlich macht. Der Ort, an dem sich ein Körper oder sonst ein Reales in einem bestimmten Zeitpunkt befindet, ist der Raumpunkt oder der Raumteil, den das Reale in diesem Zeitpunkt einnimmt. Er ist, wenn es sich um einen punktuellen Ort handelt, durch Koordinatenangabe bestimmbar, er kann mit Hilfe solcher Koordinaten aufgefunden werden; vor jeder Koordinatenangabe aber ist er schon ein bestimmter Punkt, dieser Punkt. Als dieser Punkt ist er von allen anderen Punkten unterschieden, vor jeder Koordinatenangabe und selbst dann, wenn dem menschlichen Geist überhaupt kein unterscheidendes Merkmal zugänglich wäre. Erfolgt die Ortsbestimmung nicht durch einfachen Hinweis „hier", „an dieser Stelle" usw., sondern durch Koordinaten, so heißt dies, daß sie durch Angabe gewisser Abstände, z. B. von den Achsen oder Ebenen eines Bezugssystems, geschieht. Nach der Meinung der Relativisten aber bedeutet „an einem Orte sein" nichts anderes als „in bezug auf ein Koordinatensystem die und die Koordinaten haben", und nach ihm kann es auch nichts anderes bedeuten; die Rede von einem absoluten Ort ist für ihn nur eine sinnlose Rede, an seine Stelle tritt alleinberechtigt die Relation der Entfernung. Nun mögen zwar Physik und Lebenspraxis für den absoluten Ort gar kein Interesse haben, auch nichts damit anfangen können; wer die Existenz des Raumes verficht, wird in dieser Uninteressiertheit keine schwerwiegende Instanz gegen den absoluten Ort sehen.

5. Die relativistische Theorie bleibt jedoch bei dieser Relativierung, die in der Auflösung des absoluten Ortes in ein System von Relationen mündet, nicht stehen. Es ist die Stellungnahme zu Länge und Entfernung, die zu einer Verschärfung der Relativierung führt. Darnach habe es auch keinen Sinn von einer an sich bestehenden (wirklichen, absoluten) Entfernung oder Länge zu sprechen. Im folgenden beschränken wir uns auf die Betrachtung der Länge.

Länge ist eine Bestimmtheit, die wir einem begrenzten Stück (von unendlichen Längen sehen wir hier ab) einer geraden oder krummen Linie zusprechen; auch einem materiellen Körper schreiben wir Länge zu, wenn seine Ausdehnungsverhältnisse ihn in eine gewisse Annäherung zu einem solchen Linienstück bringen. Die Länge eines realen Etwas in einem bestimmten Zeitpunkt ist eine bestimmte, eben „diese" Länge, sie ist i. a. durch eine andere bestimmte Länge meßbar (genauer müßte es heißen, daß ein Linienstück durch ein anderes meßbar ist). Jede wirklich durchzuführende Messung, die die Meßbarkeit zur Voraussetzung hat, geschieht nun (in der Regel) mit materiellen Maßstäben; es muß damit gerechnet werden, daß das Ergebnis dieser Messung (die Maßzahl) u. a. vom Bewegungszustand des Beobachters bzw. des Maßstabes abhängt. Verhält es sich so, so gibt es für menschliche Erkenntniskraft kein Mittel zu entscheiden, ob seine Messung richtig war oder nicht. Für den Relativisten folgt aus jener Abhängigkeit, daß es eine „Länge an sich" nicht gibt, sondern nur eine „Länge mit Bezug auf", daß also nicht das Ergebnis einer Längenmessung, sondern die Länge selbst von den besonderen Umständen, unter denen diese Messung durchgeführt wird, abhängig ist, was eben die Nichtexistenz dieser „Länge selbst, an sich" erweise.

Digitized by Google

In diesem Übergang von der Nichterkennbarkeit eines Tatbestandes innerhalb der Wirklichkeit zu der Behauptung, daß er gar nicht da sei, ja, daß es gar keinen Sinn habe, davon zu sprechen, liegt das Verfahren, das für den Relativismus in philosophischer Hinsicht am entscheidendsten ist. So gewiß es Aufgabe der Physik ist, alle Faktoren zu eruieren, die auf den Ausfall von Messungen von Einfluß sein können, sowenig berechtigt ist es, Gegenständen die Existenz abzusprechen, deren Feststellung sich ihren Methoden entzieht. Sie wird ihr Erkenntnisziel gemäß den Grenzen ihrer Methoden festlegen, keineswegs aber das ihr Unerreichbare aus dem Bilde der äußeren Welt streichen dürfen, an dessen naturgetreuem Entwurf ja auch sie beteiligt ist. Die oft gehörte Redensart, „was nicht meßbar oder experimentell feststellbar ist, existiert für den Physiker nicht", kann nur heißen, daß die Beschäftigung mit solchen Objekten außerhalb des Arbeitsgebietes der Physik fällt, nicht aber, daß sie nicht existieren, noch nicht einmal, daß sie nicht auf anderen Wegen als denen der Physik menschlicher Erkenntnis zugänglich sind. So ist es keine „Hypothese, daß es in der Natur ein Absolutes, die Länge, gibt" (Eddington), sondern eine durch Wahrnehmung und Wesenserkenntnis begründete Einsicht, die auch dem lebhaftesten Bedürfnis nach Vereinfachung und Vereinheitlichung der physikalischen Theorie nicht geopfert werden darf.

6. Unter Verzicht auf eine eingehendere Darstellung erwähnen wir, daß Aussagen, wie die der Deformierbarkeit, Gekrümmtheit, daß Charakterisierungen des Raumes als eines in seinen Maßverhältnissen durch eine Kraft, die Gravitation, bestimmten Etwas mit endlichen Ausmaßen für den wirklichen Raum wesensgesetzlich keine Gültigkeit haben können. Der Raum besitzt nur solche Eigenschaften, die ihm notwendig und unveränderlich innewohnen, von denen er keine verlieren und zu denen er keine neuen hinzuerwerben kann; die genannten sind seiner Natur vollständig fremd und unzugänglich. Er vermag keine Wirkungen auf die Realitäten in ihm auszuüben, noch welche von ihnen zu empfangen. Kräfte, die in ihm wirken, sind keine Eigenschaften des Raumes und zwingen ihm auch keine Eigenschaften auf. Es hat mit der Frage nach der Endlichkeit oder Unendlichkeit des Raumes nichts zu tun, wenn ein Lichtstrahl genötigt sein sollte, wieder zu seinem Ausgangspunkte zurückzukehren. Alle Hypothesen und Folgerungen, die in dieser Richtung gehen, betreffen in ihrem wohlverstandenen Sinne Geschehnisse und Gegenstände im Raum und erschüttern die Evidenz der Raumunendlichkeit nicht. Die Abweichung eines Lichtstrahls von der geraden Linie im Schwerefeld geht nicht zu Lasten des Raumes; nicht, weil der Raum so ist, wie er ist, ist seine Bahn gekrümmt, sondern weil die Welt in diesem Raume so ist, wie sie ist, wird er in die krumme Bahn gezwungen.

7. Die relativistische Auffassung vom Raume zieht die erheblichsten Konsequenzen für die Stellung der Theorie zu den Bewegungsphänomenen nach sich. Die Konstatierung, daß absolute Bewegung durch kein physikalisches Hilfsmittel feststellbar ist, wird ohne weiteres zur Behauptung, daß „es offenbar eine sinnlose Aussage sein muß, von einer wahren Bewegung zu sprechen". Diese Behauptung könnte wenigstens Folgerichtigkeit für sich in Anspruch nehmen, wenn sie aus der Nichtexistenz des Raumes erschlossen wäre. Irrig wäre sie (nebst der Prämisse) auch dann. Es gäbe keine Relativbewegung (die im Grunde überhaupt keine Bewegung, sondern Abstands- bzw. Lageänderung ist), wenn kein Raum und keine absolute Bewegung existierten. Von einer weiteren Erörterung dieser Probleme sehen wir hier ab.

8. In besonders typischer Form enthüllt sich der relativistische Gedankengang gegenüber der Zeit und den zeitlichen Relationen. Beinahe von selbst versteht es sich, daß in der relativistischen Ontologie die absolute Zeit, die Zeit

Digitized by Google

der Metaphysiker, keine Daseinsberechtigung hat, sie ist ja weder definierbar, noch kann man sie durch Experimente feststellen. Daher „gibt es für mich (den Relativisten) keinen anderen Zeitbegriff als die Ablesung an einem uhrenartigen Instrument" (Eddington, s. o.). Daraus ergeben sich die seltsamsten Perspektiven für die zeitlichen Relationen, insbesondere für die Gleichzeitigkeit. So heißt es (Einstein, Über die spezielle und allgemeine Relativitätstheorie, 1917): „Der Begriff der Gleichzeitigkeit existiert für den Physiker erst dann, wenn die Möglichkeit gegeben ist, im konkreten Falle zu entscheiden, ob der Begriff zutrifft oder nicht. Es bedarf also einer solchen Definition der Gleichzeitigkeit, daß diese Definition die Methode an die Hand gibt, nach welcher im vorliegenden Fall entschieden werden kann, ob beide Blitzschläge gleichzeitig sind oder nicht. Solange diese Forderung nicht erfüllt ist, gebe ich mich als Physiker (allerdings auch als Nichtphysiker) einer Täuschung hin, wenn ich glaube, mit der Aussage der Gleichzeitigkeit einen Sinn verbinden zu können."

Nein, nur einem völlig voreingenommenen Physiker und Nichtphysiker ist es nicht mehr möglich, mit einer solchen Aussage einen Sinn zu verbinden. Jedermann weiß, daß zwei Ereignisse dann gleichzeitig sind, wenn sie in demselben Zeitpunkte stattfinden; wie wir es anzufangen haben, um von zwei Ereignissen zu entscheiden, ob sie gleichzeitig sind oder nicht, ob wir darüber überhaupt völlig gesicherte Erkenntnisse gewinnen können, dies sind Fragen, deren Beantwortung von jenem Wissen ganz unabhängig ist. Insbesondere ist es nicht die Aufgabe einer Definition der Gleichzeitigkeit, der Physik Methoden an die Hand zu geben, und sie kann es auch gar nicht. Die angeblichen Definitionen der Gleichzeitigkeit, die von den Relativisten aufgestellt werden, sind nichts weniger als Definitionen, sondern Behauptungen oder Hypothesen, die Sachverhalte betreffen, aus denen man auf die Gleichzeitigkeit von Ereignissen schließen kann; sie enthalten außerdem meistens einen circulus in definiendo. Zurückzuweisen ist nicht weniger die vorsichtigere Formulierung (Eddington, s. o.): „es ist nicht ausgeschlossen, daß die Unmöglichkeit der praktischen Bestimmung der Gleichzeitigkeit daran liegen kann, daß es keine absolute Gleichzeitigkeit entfernter Ereignisse gibt". Damit soll nicht gesagt werden, daß, falls in dieser Welt einmal zwei Ereignisse gleichzeitig sein sollten, sie (vielleicht) notwendig nichtentfernte Ereignisse sein müßten, sondern daß es überhaupt keinen Sinn habe, von der Gleichzeitigkeit entfernter Ereignisse zu sprechen. Aber — mag die Feststellung der Gleichzeitigkeit solcher Ereignisse besondere Schwierigkeiten machen — es ist eine Einsicht von apodiktischer Gewißheit, daß die Möglichkeit der Gleichzeitigkeit zweier Ereignisse nicht von der Größe ihrer Entfernung abhängt.

9. Es erhebt sich die hier nicht näher zu behandelnde Frage, ob die relativistischen Theorien, um sich als berechtigte p h y s i k a l i s c h e Theorien zu behaupten, genötigt sind, sich in einen ewig unversöhnlichen und für sie nicht tragbaren Gegensatz zu den Erkenntnissen zu begeben, für die i. v. Partei ergriffen wurde. Niemand kann der physikalischen Forschung das Recht streitig machen, allein mit d e m Tatsachenmaterial zu arbeiten, das sie mit ihren Methoden erreichen kann; nur muß sie es unterlassen, aus ihrer Not eine Erkenntnistheorie oder Ontologie zu machen.

Digitized by Google

Auf dem Wege zum Matriarchat.

(Eine Anregung zur Diskussion über die Emanzipation und „Vermännlichung" der Frau*.)

Von Ernst Runeman.

Das Resultat vorwegnehmend, sei gleich erklärt: Es kennzeichnet nur die völlige Instinktlosigkeit der gegenwärtigen Gesellschaft, daß ihr widernatürlich scheint, was möglicherweise nur ihre Gesundung einleitet: Die instinktive Revolte der Frau gegen die Verknechtung, der der — Mann verfallen ist!

Um dies zu verstehen, ist es nötig, endlich mit dem falschen Ideale von Männlichkeit und Weiblichkeit aufzuräumen, das der Mann der hochkapitalistischen Zeit entworfen hat: Nämlich als bestehe Männlichkeit im willentlichen Energieverbrauch für das wirtschaftliche Dasein der Familie, als entspräche es dem Wesen des Mannes, „im Ernst des Lebens zu stehen", mit welcher Phrase man heute nur den wirtschaftlichen Daseinskampf bezeichnet. Und als bestehe Weiblichkeit darin, als holder, milder Glanz und Aufputz dieses ernste, nüchterne Männerdasein zu bestrahlen, „himmlische Rosen flechtend ins irdische Leben".

Gegen diese lächerliche Verkehrung des wahren Tatbestandes protestieren schon lange alle Männer von Geist und Instinkt. Daß der Mann das bloße Ornament sei, der Romantiker, das spielende Kind, der Leichtsinn, der Narr und Nichtsnutz, der Idealist, und daß das Weib das solide Gerüst menschlichen Daseins sei, die Nüchterne, die Praktische, Irdische, Kluge, Verständige, die Erwachsene, die Materialistin: Gottfried Keller, Friedrich Nietzsche, Ibsen, Strindberg, Weininger, Shaw (um nur die Größten zu nennen) haben es deutlich genug gesagt.

Analogien aus dem Tierreich liefern dafür nicht minder handfeste Beweise wie die Geschichte der Menschheit. Die in Bekleidung und Geste sich aussprechende Eitelkeit des Männchens, seine Unbekümmertheit um den ökonomischen Ernst des Lebens, um materiellen Wohlstand und um den Fortbestand der Gattung; und demgegenüber die ganz gegensätzliche Bekümmertheit des Weibchens: das reicht über die Grenze der Zoologie so tief in die Menschheitsgeschichte hinein, daß man sagen kann, erst in unserer Zeit scheine sich dies verkehrt zu haben. Man hat für diesen historischen Tatbestand einen Terminus: Unterdrückung der Frau. Was etwa so dargestellt wird: Der Mann rauft, jagt, spielt, trinkt, liebt, singt, dichtet, träumt, sinniert, verfertigt schöne Sächelchen, hält Reden, repräsentiert, zelebriert, stolziert mit eitler Wichtigtuerei durch

---

* Bemerkung des Herausgebers: Wissenschaftliche Exaktheit ist nur dort möglich, wo eine langwierige Differenzierung der Probleme vorhergegangen ist. Durch sie werden die Probleme, die für den philosophisch ungeschulten Menschen im unmittelbaren Leben ein großes Interesse haben, solange reinlich auseinandergelegt, bis er sie nicht mehr wiedererkennt. Sobald aber ein neues Problemgebiet eben erst entdeckt ist, ist seine Erforschung notwendigerweise noch belastet mit dem Mangel an ebendieser Differenzierung. So ist es auch der Fall mit der eigentlich erst seit Weininger bewußt in Angriff genommenen Aufhellung der Zusammenhänge zwischen Geschlecht und Kultur. Es wird noch lange dauern, bis hier die biologischen, psychologischen, geistesgeschichtlichen, ethischen, nationalökonomischen und technologischen Momente voneinander gesondert gesehen und gewertet werden können. Fürs erste muß es Aufgabe sein, überhaupt erst eine Zusammensicht der Zusammenhänge zu erlangen, was wohl ohne konkrete Standpunkte, also auch ohne Einseitigkeit nicht möglich sein dürfte.

Die Philosophischen Hefte werden auch derartige vorwissenschaftliche Auseinandersetzungen veröffentlichen, da sie es nicht verantworten können, philosophische Probleme nur deshalb zu unterschlagen, weil sie erst durch reichliche Diskussion auf wissenschaftliches Niveau gebracht werden müssen.

Digitized by Google

die Welt — kurz, er tut allerhand Unfug, wobei nicht nur kaum je etwas Vernünftiges herauskommt, sondern wodurch meist nur Unheil entsteht, wie z. B. sinnlose Kriege. (Wobei allerdings unbetont bleibt, daß derselben Wesensart des Mannes u. a. alles entstammt, was unter die Kategorie der geistigen Kulturgüter fällt!) Die Frau aber tut das wirklich Nötige in Haus und Hof, sie eigentlich trägt die ganze Last des Daseins. Der Mann wahrt seine Autorität durch Gewalt und Auftrumpfen. Die Frau lächelt, leidet, duldet. Sie ist die Weise: denn sie durchschaut das eitle Gemächte. Aber sie duldet. Warum? Weil der Mann der Stärkere ist, der Mächtige ist, der sie dazu zwingt.

Diese Darstellung wäre richtig — wenn die Begründung nicht wäre. Denn es ist nicht zu verstehen, warum die Emanzipation der Frau, interpretiert als bewußte Auflehnung gegen eine Jahrtausende alte Unterdrückung, just in unserer Zeit einsetzte. Niemals war ein Mann so wenig Drohne und Nichtsnutz, so wenig faul und Leichtsinn und froher Narr wie gerade heute. Nie lastete der Kampf ums Dasein der Familie im Ernst so schwer auf dem Manne wie heute. Niemals war er selbst derart nüchtern und praktisch. Niemals war die männliche Arbeit so selbstmörderisch. Und kaum je stand sie so ausgesprochen im Dienste der Frau als luxusbedürftiger Herrscherin der Zivilisation.

Das Sonderbare ist aber gerade, daß die Frau heute das ihr vom Manne zugewiesene Luxus- und Herrscherinnendasein zu verachten und zu fliehen beginnt, und daß sie die häusliche Arbeit gerade in dem Moment von sich weist, wo diese infolge des technischen Fortschritts zu leicht geworden ist und so unökonomisch wie häusliches Spinnen und Weben. Sie flieht die häusliche Existenz infolge ihrer ökonomischen Sinnlosigkeit. Hier liegt der Schlüssel des Rätsels: Nicht eine durch die technische Entwickelung bedingte zwangsläufige Erscheinung ist die Frauenemanzipation. Denn sie nahm ihren Anfang gerade nicht dort, wo wirtschaftliche Not es nahelegte, sondern bei Frauen, „die es nicht nötig hatten“: in privilegierten Schichten. Die bezahlte Frauenarbeit außer Haus ist viel älter als das Phänomen der Frauenemanzipation und hat gerade wegen ihrer wirtschaftlichen Zwangsläufigkeit mit dieser nichts zu tun. Daß die Frau ursprünglich freiwillig in die praktisch nützlichen Berufe des Mannes eindringt, und zwar gerade in einem Zeitpunkt, da einerseits die häusliche Arbeit zu leicht und unökonomisch wird und da andererseits die praktischen Berufe des Mannes mühevoller und aufreibender werden, als sie es je waren: dies spricht deutlich dagegen, daß die Frau ihre Eingespanntheit in die früher so schwere häusliche Arbeit je als Zwang, als Vergewaltigung ihres Wesens empfunden hat. Es scheint vielmehr von der Frau gerade das Gegenteil als Vergewaltigung empfunden zu werden, nämlich „himmlische Rosen ins irdische Leben zu flechten“, d. i. bloß Ornament zu sein. In wirtschaftlicher Hinsicht also ist die Frauenemanzipation das Gegenteil ihres wörtlichen Sinnes: Nicht Entsklavung, sondern Selbstversklavung der Frau! —

Nun versteht man ja eigentlich unter Frauenemanzipation etwas anderes, nämlich dies: daß die Frau das freie Verfügungsrecht über sich erlangen will, also gleichgeordnet neben dem Manne in Familie, Gesellschaft und Staat mitentscheiden will über eigenes und gemeinsames Geschick.

Soll man diese Erscheinung wirklich so interpretieren, wie es der philosophischen Ideologie des Mannes entspricht? Es versteht sich von selbst, daß es auch unter Frauen Charaktere gibt, denen es wirklich in erster Linie um Freiheit, um die Möglichkeit zu voller Selbstverantwortung geht und denen es damit ernster ist als vielen Männern. Soweit aber die Wandlung des Typus* der

* Es sollte überflüssig sein, zu erklären, daß Feststellungen über die Typen „Mann“ und „Frau“ durch die Ausnahmen einzelner Männer und Frauen nicht widerlegbar sind.

Digitized by Google

gegenwärtigen Frau in Frage kommt, spricht nichts dafür, daß sie sich in dieser tiefen Schicht menschlichen Seins vollzieht. Tatsache ist nur der Drang zur Selbständigkeit und die Fähigkeit, diese zu erringen und zu behaupten. Diese Selbständigkeit ist aber nicht durch ethische Erwägungen motiviert, sondern ist eine unmittelbare Reaktion auf die Unselbständigkeit des gegenwärtigen Mannes.

Dies bekundet sich vor allem auf erotischem Gebiete. Der normale Mann hat heute allmählich alles verloren, was ihn als Geschlechtsgegensatz dem Weibe begehrenswert macht: Initiative, Aggressivität, Leichtsinn, Romantik, Idealismus, Unverständigkeit, den überschäumenden Übermut, der sich an Sachen verschwendet, die „zu nichts nutze sind"*. Er ist ein bedachtsames, fürsorgliches, haushälterisches, nüchternes, schwerüberlastetes Wesen geworden gleich dem Weibe**. Und aus Verlegenheit, als Schadenersatz für den eigenen Seinsmangel, häuft er die durch eigene Versklavung gewonnene Habe über das Weib: zu zeitvertreibendem Amüsement, als Schmuck und Kleid, Siegesmittel ihrer Eitelkeit. Macht sie zum „Kanarienvogel im goldenen Käfig", zur Haremsdame, suggeriert ihr den Genuß solchen Daseins, um sie über die Gelangweiltheit, die ihr seine eigene verbrauchte Existenz bereitet, hinwegzutäuschen.

Eine Genesis des Harems ist m. W. noch nicht geschrieben. Zweifellos würde sie zeigen, daß er seine Entstehung dem Bedürfnis verbrauchter Häuptlinge verdankt, die durch gehäufte Habe zu ersetzen suchten, was sie durch eigenes Sein nicht leisten konnten und die deshalb in der Frau Bedürfnisse hochzüchteten, die ihr von Natur aus fremd waren. Bei Völkern, denen die Herrschaft junger Männer ihren Charakter aufprägt, ist Eitelkeit und Schmuckbedürfnis bei Männern größer als bei Frauen. Was man für einen Wesenszug der Frau hält, ist ihr vom Manne angezüchtet und suggeriert. Und wenn heute der Geschmack für das Schöne fast ausschließlich der Frau eignet, so nur deshalb, weil sie allein noch ihre Sinne zu brauchen versteht, der Mann aber durch vieles Denken das Sehen verlernt hat.

Auf die Dauer aber läßt sich das Weib durch Ersatzmittel nicht abfertigen. Der hohle und verschwenderische „Zeitvertreib" langweilt sie. Sie will, sie sucht im Manne den leichtsinnigen, übermütigen, den ingeniösen Narren und das lachende Kind und findet statt seiner nur das, was sie im Grunde ihres tiefsten Wesens selbst ist: den nüchternen Wirtschafter. Mehr noch: sie findet sich, dank der Weltinterpretation des gegenwärtigen Mannes, mitten in einer Welt, die ihre ökonomischen Instinkte rechtfertigt: alles ist Torheit — außer wirtschaftlich das Dasein zu erhalten und zu fördern. Also erklärte der Mann! Da wächst ihr Mut und Selbstbewußtsein. Denn darauf versteht sie sich besser als der Mann. Ihre Achtung vor dem Manne sinkt aber völlig, wenn sie in dieser vom Manne selbst eingenommenen Welteinstellung wahrnimmt, wie gründlich sich der Mann blamiert, wenn er gemäß dieser Einstellung handelt: Kriege, Politik, wirtschaftliche und soziale Absurditäten — wie verkehrt, wie lächerlich ist doch nahezu alles, was der Mann da anstellt. Mit Recht muß nun auch jeder Mann, der diese wirtschaftliche Weltinterpretation vertritt (etwa Bernhard Shaw), in der Frau die Erlöserin aus allen gegenwärtigen Übeln erblicken. Hieß es früher „taceat

---

* Nichts beweist diesen Tatbestand so schlagend, wie das, was ihn widerlegen möchte: der moderne Sport, der, kaum geboren, durch Organisation, Wett- und Rekordwesen, hygienische und militaristische Endabsichten wiederum nur eine utilitaristische Zweckangelegenheit geworden ist.

** Daß Ängstlichkeit und Furcht „unmännlich" sind, gibt man zu. Aber wirtschaftliche Fürsorglichkeit, Sparsamkeit ist nur eine Zwillingsschwester der Angst, sowie der Geiz (in der Form des Kapitalhäufungstriebes die Sünde unserer Zeit!) nur ein Zwillingsbruder der Furcht ist.

Digitized by Google

mulier in ecclesia", so wird es bald heißen müssen „taceat vir in rebus publicis öconomicisque". Eine Zeit, die ein Sein über dem wirtschaftlichen für puren Humbug erklärt, wird nicht mehr lange zögern können schlankweg zu erklären: Nur die Frau soll regieren! —

Der Instinkt der Frau aber ist, wie alles, was in den Gründen vorbewußten Daseins wurzelt, sicherer als männlichen Denkens Deutungsversuche. Vielleicht „will" die Frau etwas viel Entscheidenderes und Segensreicheres, wenn sie die Initiative an sich reißt. Vielleicht will sie nur den Mann wieder frei machen für seinen ingeniösen Leichtsinn, indem sie ihn aus einem Arbeitsreiche heraustreibt, das seit je Herrschaftsgebiet des Weibes war. Denn vergessen wir nicht, daß wir nur unsere heutige Weltperspektive in die Vergangenheit zurückprojizieren, wenn wir meinen, der Mann hätte seit je im wesentlichen so gearbeitet, wie es heute der Fall ist: mit dem nüchternen, verständigen Blick des Interesses auf Daseinserhaltung und Fortpflanzung. Ihm war in Wahrheit Gewerbe in allererster Linie nur eine Beschäftigung, die ihm Freude machte, ein Spiel*; Politik war Abenteuer und eitles Sich-spreizen; Sozietät war Vereinsmeierei und Gelegenheit zur Rede, Festlichkeit und repräsentativer Geste. Die Frau war es, die die Produktion bestimmte, indem sie die Konsumption direkt und indirekt bestimmte zu einer Zeit, da noch Produktion durch Konsumption bestimmbar war und so die Kräfte des Mannes nicht überschritt. (Das Nützliche, das dabei allenfalls für die wirtschaftliche Existenz abfiel, lag nicht in der tiefsten Absicht des Mannes, sondern war nur Nebeneffekt.) Die Frau war es, die mit nüchterner Verständigkeit den Mann jeweils aus seinen Räuschen und verschrobenen Nichtsnutzigkeiten zur Erde zurückbrachte und durch eigenen Fleiß und eigene Umsicht, im Kampfe gegen seine Romantik, Haus und Hof, Werkstatt und Geschäft, Familie und Gesellschaft in Ordnung hielt. Sie war in der Tat die Erwachsene — und er das Kind. Die meisten Lustspiele und Genrebilder der Vergangenheit leben vom Gelächter über die Scheinherrschaft des Mannes in allen „reellen Dingen".

Es ist also wahr, was heute noch recht paradox klingen mag: die Frau, weit entfernt, in männliche Berufstätigkeit vorzudringen, reokkupiert heute nur eine von Grund aus weibliche Tätigkeit und Selbständigkeit. —

Mehr noch: Sie weigert sich, das Geschlecht des seiner Wesensart untreu gewordenen Mannes fortzupflanzen. Ein Urinstinkt in ihr verurteilt eine Zeit, die übermaterielle Ziele nicht mehr kennt, zum Tode. Daß gerade jene Kulturstadien, in denen der Mensch sich ausschließlich auf Erhaltung, Förderung und Fortpflanzung des wirtschaftlichen Daseins einstellt, die Zeiten des Untergangs sind, während jene Stadien, in denen der Mensch Leben und Wohlfahrt angeblichen Schimären verschwenderisch zum Opfer bringt, Zeiten des Aufstiegs sind, des starken und gesunden Lebens, der üppigen Daseinserhaltung und Fortpflanzung — das ist eine längst erkannte Ironie der Weltgeschichte. Sie mag ihren Grund darin haben, daß die Quelle der Lebensfortpflanzung — der wesenhafte Geschlechtsgegensatz — verlorengeht. Sie mag ihren tieferen Sinn darin haben, daß er verlorengeht auf Kosten der Männlichkeit, deren Wesen es ist, Kulturwerten zu dienen, die im wirtschaftlichen Dasein nur ihr Fundament haben, nicht aber ihren Zweck. Eine Menschheit, die nicht mehr will, als sich selbst am Dasein erhalten, hat keine Existenzberechtigung mehr.

---

* Allerdings ist hier nur die Rede von jenen herrschenden Oberschichten, welche die Träger der eigentlichen Kultur waren. Aber das Bedeutsame ist, daß heute die Existenzmöglichkeiten für jede Schicht mit restlosem Energieverbrauch im Wirtschaftskampfe verbunden sind. Das Tempo der wirtschaftlichen Arbeit ist den Menschen über ihr Wollen und Können gewachsen.

Digitized by Google

Die „Vermännlichung der Frau" — das ist längst nicht mehr eine Modeerscheinung innerhalb einer sensationsgierigen Oberschicht der Gesellschaft. Sie ist aber ebensowenig eine organische Anomalie des Weibes. Es handelt sich vielmehr um eine dem normalen Durchschnittsweib durch die gegenwärtigen Verhältnisse aufgezwungene Anomalie, und zwar als Reaktion auf eine ebensolche des normalen Durchschnittsmannes. „Mannweiber" und „Weibmänner" im Sinne der Geschlechtspathologie hat es seit je gegeben. Es ist sehr unwahrscheinlich, daß durch die gegenwärtigen Verhältnisse auch diese organischen Abweichungen von der Norm gezüchtet werden. Jedenfalls aber ist die „Vermännlichung" der Frau, von der h i e r die Rede ist, eher eine dem richtigen Instinkt entsprungene Koketterie des an sich organisch normalen Weibes. Und entsprechend ist die sie hervorrufende Verweiblichung des Mannes nur eine dem normalen Mann von außen — nämlich durch wirtschaftlich-technische Verhältnisse — aufgezwungene Depravierung seiner an sich intakten Natur.

Die „vermännlichte" Frau — das ist der letzte Versuch, den der natürliche Instinkt im Weibe unternimmt, so etwas wie einen Geschlechtsgegensatz zu imitieren. Aber — vielleicht — ist es noch mehr: vielleicht bedeutet es die Regeneration der abendländischen Menschheit: sofern diese Art werbender Frau jener Art Mann die Fortpflanzung ermöglichen will, den die wirtschaftliche Existenzunmöglichkeit schüchtern gemacht hat, nämlich jener Art um wirtschaftliche Selbsterhaltung unbekümmerten, an unnützes Spiel sich verschwendenden Menschen, dessen Wesensart, wie oben bemerkt, auch alle geistige Kulturschöpfung entstammt. Vielleicht ist es die Rebellion des weiblichen Instinktes gegen das Männlichkeitsideal, das der wirtschaftlich existenztüchtige Mann, aus seiner Not eine Tugend machend, aufgestellt hat. Die Frau beweist durch ihre Wahl, daß „Männlichkeit" des Mannes n i c h t im Energieverbrauch für die wirtschaftliche Existenz der Familie besteht. Indem sie aber den wirtschaftlich Energielosen als ihren Geschlechtsgegensatz bejaht, nimmt sie es implizite und freilich unbewußt auf sich, selbst für das wirtschaftliche Dasein der Familie einzustehen, um dem Manne die kulturschöpferischen Fähigkeiten, um deren Willen sie ihn liebt, zu erhalten. Damit würde allerdings letzten Endes eine matriarchalische Epoche eingeleitet*. Was sich heute auch im wahrhaft männlichen Manne dagegen empört: Ehre, Ritterlichkeit — sollte es nicht am Ende in einer Selbsttäuschung gründen, nämlich in einer Selbsttäuschung durch Eitelkeit: daß er der Stärkere sei, die Frau aber — die Naturnähere! — die Schwächere?! In Wahrheit wäre damit aber die Frau nur offen das wieder geworden, was sie ja eigentlich seit je heimlich gewesen ist: Diejenige, auf der die eigentliche Last der Daseinserhaltung des Menschengeschlechtes lag.

In Konkreto ist festzustellen: Die Frau dringt in jene Berufe ein, deren maschinelle, auf puren Fleiß gestellte Art jede Ingeniosität des Mannes lähmt und tötet, darunter auch jene, die den technischen Fortschritt der Wirtschaft hervorrufen. Das eigentliche Kapital, von dem dieser Fortschritt lebt, würde bald aufgezehrt sein ohne jenen Nachschub. Zumal jede nicht unmittelbar auf vorgesetzten Erfolg abzielende Arbeit — und damit jeder Entdeckermut — es bald keinem Manne mehr ermöglichen wird, wirtschaftlich zu existieren. Irrtum, zu glauben, Entdeckungen ließen sich auf die Dauer etwa so organisieren, wie es in den Versuchslaboratorien der Industrie geschieht. Hier wird systematischer Ausbau und Ausnutzung einer einzigen Entdeckung mit stetigen Neuentdeckun-

* Wobei allerdings als mitbestimmender Faktor auch das nicht mehr wegzuleugnende Phänomen allmählicher Auflösung der monogamen Ehe mit in Rechnung zu stellen wäre, und zwar Auflösung zugunsten einer Polygamie — der F r a u. Und dies aus Gründen der Minderwertigkeit des gegenwärtigen Mannes.

Digitized by Google

gen verwechselt. Auch heute noch bedroht jeden wirklich ingeniösen Bahnbrecher selbst auf technischem Gebiet der Untergang. Denn man läßt Entdeckungsmöglichkeiten nur dort zu, wo man sie in der Einstellung früherer Entdeckungen erwartet. Also selbst vom Standpunkte einer rein utilitaristischen Weltanschauung ist ein Zustand auf die Dauer unhaltbar, der jedem Manne die Existenz unmöglich macht, der ein in den Augen dieser Weltanschauung unnützes Luxusdasein führt, auf nichts anderes bedacht, als was ihm Spaß macht. Die größten Entdeckungen wurden aber von solchen ihren eigensinnigen und unnützen Spielen verfallenen „Narren" gemacht, die ihre Muße, die Mutter aller guten Einfälle, mit bestem Gewissen zu genießen verstanden. Und nie gab es und nie wird es geben eine Instanz, die zu entscheiden vermag, wer und was Erfolg verspricht, — bevor der Erfolg da ist. Stirbt der Mann aus, der nicht auf greifbare Erfolge eingestellt ist, die ihren Mann ernähren, der Leichtsinnige, das spielende Kind, der Phantast und Romantiker, dann wird keine noch so wohldurchdachte Organisation auch den nur technischen Fortschritt über baldigen Stillstand hinwegretten können. Und dieser Mann *wird* aussterben — wenn der Instinkt der ihn dem heute Daseinstüchtigen vorziehenden Frau ihn nicht davor bewahrt — ein Instinkt, der die Frau dazu treibt, mechanische, männlicher Wesensart widerstrebende, weiblicher Wesensart aber angemessene Arbeit auf sich zu nehmen, um dem Manne ein nichtsnutziges Dasein zu ermöglichen, das ihn zu freier Initiative und Ingeniosität fähig macht.

Daran, daß dieser Instinkt in der Tat lebendig ist, brechen alle Theorien einer künftigen Gesellschaftsordnung zusammen, die Mann und Frau als gleichgeordnete Kameraden, arbeitend am gleichen Werke, konstruieren. Diese Theorien verstehen unter Kulturarbeit nur Arbeit im Dienste der Daseinserhaltung und Förderung der menschlichen Gemeinschaft. Sie haben sich damit die Ideologie des heute noch herrschenden, rein utilitaristischen Mannes angeeignet. Mag sein, daß der *Intellekt* der Frau eine Ideologie akzeptiert, die das als Höchstes heilig spricht, was das Weib selbst am besten zu leisten vermag. Aber ihr *Instinkt* rebelliert gleichwohl dagegen: Sie zieht solcher Kameradschaft die Unterordnung unter einen Mann vor, der Höherem dient als der menschlichen Gemeinschaft. Es beglückt sie wenig, wenn der Mann ihr abnimmt, was sie auch ohne ihn vermag, zugleich aber das zu tun versäumt, was nur er vermag. Eitle Anmaßung wäre es vom Manne, diese Unterordnung anzunehmen, wüßte er selbst sich nur im Dienste der menschlichen Gemeinschaft. Weder solche Anmaßung noch Geringschätzung des Weibes aber spricht aus der hierarchischen Ordnung von Mann und Frau, wie sie für alle kulturschöpferische Nationen sich von selbst verstand — solange sie kulturschöpferisch waren. Sie waren es, solange sie den festen Glauben noch hatten an Etwas, das höher ist als Menschheit und Mensch, den Glauben an jene Kulturwerte und Reiche, die jenseits aller Nutzbarkeit stehen. Nur eine in puren Utilitarismus verkrampfte Zeit *muß* es versuchen, diese Werte und Reiche auf Illusionen und Superstitionen von Trieben psychologisch und psychoanalytisch zu reduzieren, da sie sonst den Schematismus der utilitaristischen Weltanschauung sprengen würden.

In Emanzipation und „Vermännlichung" versucht nun der gesunde Instinkt der Frau diesen universalen Utilitarismus zu sprengen, indem sie sich *allein* als Repräsentantin des utilitaristischen Prinzips betont und ausdrücklich zu erkennen gibt und ebendamit das wahrhaft männliche Prinzip als ihren Geschlechtsgegensatz beschwört. Männliche Wesensart aber als ein Sich-an-Unnützes-verschwenden gründet in einer spezifischen seelischen Haltung, deren Symbol die aktive Gebärde ist als *Ausstrahlen* ins Unendliche, als weg von sich selbst — zu etwas, was über dem Menschen ist: „Idealismus". Weibliche

Digitized by Google

Wesensart aber gründet in einer spezifischen seelischen Haltung, deren Symbol der sich bergend und schützend, wahrend und bewahrend in sich zusammen- und zurückziehende K r e i s ist (die Flügelgeste der Mutterhenne): das Dasein wahrende Prinzip. Will auch der Mann — im universalen Utilitarismus — nichts anderes als Dasein wahren, dann fehlt der zentripetalen Tendenz des Weibes der zentrifugale männliche Gegenzug und der menschliche Daseinskreis zieht sich in den Mittelpunkt eines Kreises von 0 mm Radius zusammen: er erlischt.

Gedruckt bei F. E. Haag in Melle.

Digitized by Google

Wesen und Wert

Grundlegung einer Philosophie des Daseins

Von **Dr. Maximilian Beck**

2 Bände / 1288 Seiten / Großoktav / Preis: Brosch. RM. 12.–
in Ganzleinen gebunden RM. 15.–

Aus den Besprechungen:

Bei allen Paradoxien steckt viel Geist und Originalität in dem Buche, dessen ekstatische Daseinsbejahung jenseits von Wahrheit und Irrtum steht.

Literarische Berichte aus dem Gebiete der Philosophie.

Die Aufstellungen des Verfassers werden auf starken Widerspruch stoßen. Scharfsinnige Begriffsanalyse und rücksichtslose Konsequenz wird man ihm jedoch nicht abstreiten können.

Philosophisches Jahrbuch der Görresgesellschaft.

Seine Methode, im Ästhetischen das Gegebene, die Tatsachen zu beschreiben und zunächst einmal — rein phänomenologisch — anzuerkennen, ist fruchtbar und führt zu reichen Ergebnissen. — Beck gibt im einzelnen auch auf ästhetischem und kunstwissenschaftlichem Gebiet reiche, wertvolle Anregungen.

Zeitschrift für Ästhetik und allgemeine Kunstwissenschaft.

Die ästhetischen Anschauungen des Verfassers haben im einzelnen und im ganzen unbestrittene Bedeutung.

Literarische Wochenschrift.

KONRAD GRETHLEINS VERLAG
Berlin W 10

Digitized by Google

Hamburger Beiträge

zur

Philosophie des kritischen Idealismus

Herausgegeben von Prof. Dr. Ernst Cassirer
Prof. Dr. Albert Görland / Dr. Hermann Noack

HEFT I

HERMANN NOACK

GESCHICHTE UND SYSTEM DER PHILOSOPHIE

Untersuchungen über die Begründbarkeit ihrer Einheit im kritisch-idealistischen Begriff der Systematik selbst

Groß-Oktav 184 Seiten. 1928. Preis geheftet RM. 10.—

Die Hamburger Beiträge zur Philosophie des kritischen Idealismus erscheinen in einzelnen Heften, welche jährlich in einem Band zusammengefaßt werden. Sie sollen dazu dienen, sowohl die Tradition der so bezeichneten Richtung der neueren Philosophie zu pflegen, als auch an ihrer Fortbildung in stets erneutem Problemansatz und engster Fühlung mit allen fruchtbaren Bemühungen der philosophischen und wissenschaftlichen Forschung zu arbeiten.

FRIEDERICHSEN, DE GRUYTER & Co. · HAMBURG 36

FACHBUCHHANDLUNG

FÜR PHILOSOPHIE

WILHELM HEIMS

LEIPZIG, TALSTR. 17

Spezialkataloge auf Wunsch:

129 Philosophie (Thomas von Aquin)
130 Psychologie
131 Hegel und Hegelianer
132 Philosophie (Simmel)
133 Mystik und verwandte Gebiete
134 Philosophie
136 Philosophie
137 Volkskunde und deutsche Kulturgeschichte
138 Philosophie (Ed. v. Hartmann, Rudolf Steiner)
139 Psychologie und Psychotechnik, Berufsberatung
140 Philosophie (Leibniz)

Gedruckt bei F. E. Haag in Melle.

Digitized by Google

Heft (3) 1 1929 Preis Reichsmark 1,75

PHILOSOPHISCHE HEFTE

Herausgegeben von
MAXIMILIAN BECK

ZUR NEUENTFACHUNG DES UNIVERSALIENSTREITES

Inhalt:

O. Kraus: Die „kopernikanische Wendung" in Brentanos Erkenntnis- und Wertlehre.
H. Noack: Über das systematische Problem der Kunstwissenschaften.
M. Beck: Ideelle Existenz.

VERLAG DER PHILOSOPHISCHEN HEFTE
DR. MAXIMILIAN BECK, BERLIN-WANNSEE, ROBERTSTRASSE 9

Digitized by Google

Die Philosophischen Hefte erscheinen in zwangloser Reihenfolge, jährlich ungefähr vier Hefte.

Abonnementspreis für 4 Hefte 6,– Rm.
Postscheckkonto Berlin 125827 Dr. Maximilian Beck.

Inhalt der vorigen Hefte:

Erstes Heft:

Programm
Von der Existenz des Philosophen (Kierkegaard)
Philosophie und Philologie (Nietzsche)

M. Beck: Martin Heidegger, Sein und Zeit (Referat und Kritik)

H. Marcuse: Beiträge zur Phänomenologie des Historischen Materialismus.

Zweites Heft:

M. Beck: Kritische Auseinandersetzung mit den ethischen Grundprinzipien der Gegenwart (mit besonderer Berücksichtigung der Lehren von Dilthey und Nikolai Hartmann).

H. Gabriel: Das Problem der Existenz objektiver Werte bei Max Scheler.

H. Effelberger: Die Modalitäten in der Geschichte.

F. Löw: Bemerkungen zur relativistischen Auffassung von Raum und Zeit.

E. Runeman: Auf dem Wege zum Matriarchat.

Digitized by Google

Die „kopernikanische Wendung" in Brentanos Erkenntnis- und Wertlehre.

Ein Vortrag, gehalten in der Kantgesellschaft Berlin am 3. November 1928 und Halle a. S. am 6. November 1928.

Von Oskar Kraus, Professor an der deutschen Universität, Prag.

Vorbemerkung.

In den einleitenden Worten sprach ich von der geringen Beachtung, die dem deutschen Geistesleben innerhalb des alten Österreich und nunmehr innerhalb seiner Nachfolgestaaten seitens der übrigen Deutschen zuteil wird.

Andererseits vermochte schon in früheren Zeiten innerhalb jener Gebiete ein von der deutschen spekulativen Philosophie relativ unabhängiges philosophisches Leben sich zu entwickeln. In Prag fand die Philosophie Karl Christian Friedrich Krauses, des erfahrungsnächsten und universellsten Zeitgenossen Schellings, eine Zufluchts- und Pflegestätte und in Freih. von Leonhardi einen Verfechter, als sie aus Deutschland vertrieben worden war; in Prag lebte und lehrte Bernhard Bolzano, den erst Husserl, durch Franz Brentano auf ihn hingelenkt, in Deutschland bekannt machte. In Prag lebte und lehrte Anton Marty, neben Stumpf der intimste Schüler Brentanos; Martys sprachphilosophische und sprachkritische Arbeiten werden überall mehr als in Deutschland gewürdigt. Endlich ist Brentano selbst, der zwanzig Jahre in Wien lehrte, wohl noch lange nicht seiner ganzen Bedeutung nach in Deutschland bekannt. Wie wäre es sonst möglich, daß Heft 1 dieser Zeitschrift S. 28 Husserl als Entdecker der seelischen „Intentionalität" des Bewußtseins! (nota bene: auch Brentano hat sie nicht entdeckt, sondern nur wieder auf sie hingewiesen) und Heft 2 S. 105 Scheler als denjenigen rühmt, der die apriorische Gesetzmäßigkeit, auch unserer Emotionen, entdeckt habe! Ein Blick in die Psychologie Brentanos, ein Blick in die Schrift „Vom Ursprung sittlicher Erkenntnis" (Phil. Bibl. Bd. 55) hätte vor jenen historischen Irrtümern bewahren können.*

Unter der „kopernikanischen Wendung" versteht man und verstehe ich die Wendung vom „ontologischen" zum „gnoseologischen" Standpunkt. Der ontologische Standpunkt läßt sich am besten an Platons Lehre darlegen. Man darf

---

* Bemerkung des Herausgebers: Dies beruht auf einem Mißverständnis. Gerade daß Intentionalität Bewußtsein sei, wird von mir bestritten und Husserl die Entdeckung der Intentionalität als Wesenszug des an sich blinden, erfassungsunkräftigen und ebendamit bewußtseinsheterogenen Seelischen zugeschrieben. — Diese Intentionalität des Seelischen (aber auch der gedanklichen Bedeutungsgebilde!) wird nun in Husserls konkreten Analysen als eigenartiges Sichverhalten zu, und zwar als Selbsttranszendenz in der Weise eines spezifisch über sich Hinausweisens direkt auf ein Transzendentes aufgezeigt. Ihrem Wesen nach ist diese Auffassung die radikale Verneinung jeder Lehre von einer „mentalen Inexistenz des Objekts". Und gerade dieser Verneinung verdankt Husserls Intentionalitätsbegriff seine epochale Bedeutung. — Eben diese von Husserl verneinte Lehre liegt aber der scholastischen Bedeutung des Terminus „intentio" zugrunde. „Intentio" bedeutet der Scholastik in erkenntnistheoretischer Hinsicht die Beziehung eines mental inexistierenden Objekts als „Bewußtseinsabbildes" auf den transzendenten Gegenstand. Brentanos ursprüngliche Lehre von der „intentionalen Beziehung" entspricht aber durchaus dieser scholastischen Auffassung und wurde erst nach dem Erscheinen von Husserls „Logischen Untersuchungen" von Brentano aufgegeben zugunsten einer Husserl sehr nahe kommenden Auffassung von Intentionalität.

Digitized by Google

durchaus nicht glauben, daß Platons Lehre veraltet und die heutigen Lehren „umwälzend", „neuartig" und unvergleichlich fortgeschritten seien. Man muß sich stets vor Augen halten, daß die ersten Spuren wissenschaftlichen Denkens und Philosophierens bei den Griechen in den Überlegungen der Vorsokratiker aufgetreten sind, nachdem die Menschheit bereits mehrere hunderttausend Jahre die Erde bevölkert haben dürfte. Als philosophierende Menschheit sind die Erdbewohner blutjung; dazu kommt, daß die Zahl der Philosophen einen so geringen Bruchteil der lebenden Menschen darstellt und stets dargestellt hat, daß sie füglich quantitativ vernachlässigt werden könnte. Ebenso unbedeutend sind die Variationen, denen die Ontologie Platons im Laufe der wenigen Menschheitsminuten (es wären etwa sieben, wenn man mit Schmidt-Wells eine Minute gleichsetzt, $333^1/_3$ Jahren) unterworfen worden ist. Man hält Platons ewige Ideen oder ideale Wesenheiten nicht mehr für Substanzen — das dürfte alles sein. Es ist aber fraglich, ob es ein Fortschritt ist, wenn man ewige Dinge durch ewige Undinge ersetzt.

Das Folgende wird es vollends rechtfertigen, daß ich die Kritik des modernen ontologischen Standpunktes mit jener des „antiken" platonischen verbinde.

Platon sah sich bekanntlich zur Auseinandersetzung genötigt, mit den Naturphilosophen, den Eleaten, den Sophisten. Die heraklitische Naturphilosophie lehrt den steten Fluß aller Dinge, wie ihn uns die sinnliche Erfahrung zeigt. Die eleatische Erkenntnistheorie schließt daraus, daß es von dem ewig Wechselnden und Werdenden kein allgemeines Wissen geben könne. Das Seiende aber sei erkennbar, nur sei es nicht wechselnd, sondern unveränderlich und wechsellos. Denken und Sein aber sei dasselbe.

Von hier war es nur ein Schritt, obgleich ein dem eleatischen Erkenntnisstreben entgegengesetzter, zu lehren: Wenn Denken und Sein identisch sind, so ist für jeden das, was er denkt, wie er es denkt. So kam es zur Sophistik des Protagoras, demgemäß der Mensch das Maß aller Dinge ist, der seienden, daß sie sind und der nichtseienden, daß sie nicht sind. Es stimmte dies auf das beste mit dem Sensualismus der Naturphilosophen aber auch in gewissem Maße mit der Gleichsetzung von Denken und Sein der Eleaten überein. Dieser Homomensura-satz wurde alsbald vom Seinsgebiet auf das Wertgebiet übertragen und gelehrt, wie für jeden seiend ist, was er glaubt, so für jeden gut, was er liebt oder werthält. In den platonischen Dialogen werden uns Vertreter sowohl des erkenntnistheoretischen, als des werttheoretischen Relativismus vorgeführt. Ganz gleichgültig, ob der „Homo-mensura-satz" von Protagoras erkenntnistheoretisch gemeint war oder nicht, jedenfalls waren die von Plato bekämpften Richtungen: 1. der naturphilosophische Sensualismus, 2. die eleatische Alles-eins-Lehre und 3. der erkenntnistheoretische und werttheoretische Relativismus und Subjektivismus*.

Durch Sokrates war Platos Aufmerksamkeit von den sinnlichen Objekten und Gütern auf die unsinnlichen, noetischen, begrifflichen Objekte und auf das unsinnliche noetische Gute und Wertvolle hingelenkt worden. Zum erstenmal wurden einige wenige Menschen sich darüber klar, daß es ein sicheres Wissen gebe und daß dieses Wissen nicht sinnlicher, sondern unsinnlicher Natur sei. Die Selbstbesinnung des Menschen auf seine unsinnliche Erkenntnisfähigkeit war erwacht. Es galt nun, diese Erkenntnis der Erkenntnis gegen alle Anfechtungen zu sichern. Es darf uns nicht verwundern, daß eine Entdeckung von so großer Tragweite mit gewaltigen Irrtümern verknüpft war. Die Bewußtseinsanalyse hatte noch kaum begonnen und der Philosoph war genötigt, nie

* Vgl. die klassische Schrift von Carl Stumpf über das „Verhältnis des Platonischen Gottes zur Idee des Guten", Halle 1869.

Digitized by Google

Bemerktes und nie Beschriebenes mit der Sprache des Alltages zu schildern und war sich nicht aller Gefahren bewußt, die die Alltagssprache dem logischen Denken bereitet.

Der erste Irrtum, dem Plato anheimfiel, bezog sich auf die Objekte des unsinnlichen Denkens.

Plato gibt den Sensualisten zu, daß das Sinnliche in stetem Flusse begriffen und daß ohne Beharrendes ein Wissen unmöglich sei. Er hält daher Ausschau nach einem solchen Beharrenden. In der empirischen Sinneswelt ist es nicht zu finden. Dennoch dürfen wir es auch nicht mit den Eleaten in der begrifflichen Einheit alles Seins erblicken. Aber zweifellos sind wir im Besitze von begrifflichen, allgemeinen, apodiktischen Kenntnissen, die sich auf Unsinnliches, Noetisches beziehen. Da sie nach Platons Überzeugung nicht der Erfahrung entstammen, so müssen sie vor aller Erfahrung gewonnen worden und uns daher angeboren sein. Er glaubte, in einem vorirdischen Dasein, zu ihrer Wesensschau gelangt zu sein. Er nannte jene unsinnlichen Objekte „Ideen", die ebenso als Gegenstände unseres begrifflichen Denkens bestünden, wie die sinnlichen Gegenstände als Objekt der Sinnesvorstellung.

Ich brauche nicht dabei zu verweilen, wie Platon durch diese Lehre die Objekte unserer begrifflichen Vorstellungen hypostasierte: Die Gegenstände der Sinneswelt sind, nach ihm, das, was sie sind, durch die Teilnahme (μεθέξις) an den Ideen, die als die noetischen Urbilder sinnlicher Abbilder ewigen, unwandelbaren Bestand haben. Er wurde so der Begründer des Ultrarealismus, der allerdings schon von seinem großen Schüler Aristoteles als Irrtum erkannt worden ist: „Einen Löwen im allgemeinen kann es nicht geben. Was wäre unter einem solchen Löwen im allgemeinen zu verstehen, wenn nicht etwas, dem alles zukäme, was von allen Löwen gilt, nichts aber von dem, was dem einen im Unterschied vom andern zukommt? Aber gerade das ist allen einzelnen Löwen gemeinsam, daß sie einzelne Löwen sind. Und somit wäre der allgemeine Löwe vielmehr selbst zugleich nur ein einzelner Löwe. Und so müßte er auch an irgendeinem Ort sein, fressen und trinken und einem Stoffwechsel unterliegen, weil dies ja allen gemeinsam eigen ist*."

Das wichtigste Denkmotiv für die Ausbildung der Ideenlehre war das Streben Platons gewesen, im ewigen Wechsel der Erscheinungen einen archimedischen Punkt zu finden, von dem aus es möglich war, die Welt der begrifflichen Erkenntnis, die von den Sophisten aus den Angeln gehoben war, fest zu begründen. Man kann diesen Standpunkt mit Recht einen ontologischen nennen, im Gegensatze zum gnoseologischen, denn er sucht die Wissenschaft vom Sein vom ὄντως ὄν, nicht aber vom Bewußtsein aus, zu begründen. War die Hypostasierung des Universellen in der extremen Form des platonischen Realismus der erste Irrtum der jungen Erkenntnistheorie, so war jener ontologische Standpunkt ein anderer und nicht minder verhängnisvoller Fehler. — Der erste Irrtum ist wohl, wie gesagt, schon von Aristoteles gemildert worden, der zweite hat sich durch Jahrtausende behauptet und behauptet sich noch heute trotz Kants „kopernikanischer Wendung" gegenüber dem gnoseologischen, wie wir noch sehen werden.

Mit dem realistischen Irrtum der Hypostasierung des Allgemeinen auf das innigste verknüpft war ein drittes, folgenschweres Versehen. Plato hatte nicht nur für diesen und jenen Menschen, Löwen, Hund die Idee des Menschen, des Löwen, Hundes im allgemeinen angenommen, sondern auch für dieses oder jenes Große, Gestaltete, Schöne, Gute die Idee der Größe, Gestalt, Schönheit, Güte als Idee, an der das einzelne Große, Gestaltete usw. teilhat, gelehrt.

* Vgl. Franz Brentano: Aristoteles und seine Weltanschauung, Leipzig 1911, S. 36.

Digitized by Google

Das Große oder Schöne ist nach Plato groß oder schön durch seine Teilnahme an der Idee der Schönheit oder der Größe. Aristoteles ersetzt die Ideenlehre durch seine Formenlehre. Er läßt die wirklichen Dinge bestehen aus „Materie" und „Form", und so ist denn nach ihm ein großes Ding oder ein gestaltetes Ding groß oder gestaltet durch die der Materie eingeprägte Form der Größe oder der Gestalt, und so ist denn auch nach ihm das Große groß durch seine Größe und das Gestaltete gestaltet durch seine Gestalt, die ihm allerdings innewohnt, nicht mehr aber jenseits des Himmelsgewölbes oder sonstwie existiert.

Aber auch diese Formenlehre ist unhaltbar und widerspruchsvoll. Es ist absurd, daß mehreren Dingen, die von einander individuell verschieden sind, ein Teil gemeinsam sein soll. So aber müßte es sein, wenn alle roten Kugeln rot wären durch eine ihnen gemeinsam zukommende allgemeine Röte*.

Gegen Aristoteles gilt daher ganz Ähnliches in bezug auf seine Formen wie gegen Platon hinsichtlich seiner Ideen. Was lag hier vor? Eine Irreführung durch die Volkssprache (Alltagssprache). Während die allgemeinen Begriffe Großes, Rotes, Gestaltetes, bzw. Mensch, Hund, Tisch, die einen durch den analytischen Prozeß der sogenannten „Abstraktion" aus der Anschauung gewonnen, die andern durch Synthese (Attribution) aus jenen gebildet werden**, und wir es bei diesen Worten daher mit eigentlichen Namen zu tun haben, mit Namen, d. h. mit Worten, die geeignet sind, in uns begriffliche Vorstellungen wachzurufen, ist es ganz anders mit den Ausdrücken „Gestalt", „Größe", „Schönheit", „Güte" usw. Es handelt sich zwar bei diesen Worten nicht um einen bloßen flatus vocis, wie später die Nominalisten lehrten, aber insofern behalten sie recht, als wir hier nicht wahre Namen vor uns haben. M. a. W.: Alle diese Ausdrücke sind solche Worte, die man als Satzpartikel, Satzfragmente und in diesem Sinne als bloß mitbedeutende, synsemantische Ausdrücke bezeichnen kann, ähnlich wie etwa: *„aber"*, wo jeder an einen Gegensatz denkt, *„oder"*, wo an eine Alternative gedacht wird, *„und"*, wo eine kollektive Verbindung vorschwebt, ohne daß doch hier ein selbstbedeutender Ausdruck vorläge, vielmehr hat erst der ganze Satz, bzw. die ganze Rede, eine selbständige Bedeutung; so ist es auch mit Worten wie: Sein, Dasein, Nichtsein, Unmöglichkeit, Notwendigkeit, Möglichkeit usw. usw.

Bei manchen dieser Worte, wie z. B. Sein, Seiendes, Güte, Gutes, ist die Sachlage verwickelt. Besonders bei allem, was mit den sogenannten „Wertbegriffen" zusammenhängt, wird seit altersher übersehen, daß der „Wert" oder die „Güte" keine Eigenschaft der Dinge ist, von denen jene Termini scheinbar prädiziert werden***, und trotzdem die sprachkritische Analyse längst gegeben ist, zeigt das philosophische Schrifttum der Gegenwart eine beschämende Ahnungslosigkeit im Hinblick auf die Termini „Sein, Dasein, Unmöglichkeit, Notwendigkeit" usw. usw.†. Es ist unmöglich, hier auf diese Fragen näher einzugehen. Nur die Zeitgemäßheit dieser Probleme, nur die Modernität der Antike hebe ich hervor, indem ich daran erinnere, daß die kantische Kategorienlehre mit

---

* Vgl. Anton Marty: Von den logisch nicht begründeten synsemantischen Zeichen. Aus dem handschriftlichen Nachlasse heausgegeben von Otto Funke in Englische Studien 1928 63. Bd. 1. Heft, insb. S. 26 u. f.

** Vgl. meine Ausgabe von Brentanos Psychologie in Meiners philosoph. Bibliothek Bd. I—III, insb. Bd. III (Nr. 207 der philos. Bibliothek).

*** Vgl. meine Einleitung zu Brentanos „Ursprung sittl. Erkenntnis" Philos. Bibl. Bd. 55 und die Psychologie Brentanos daselbst Bd. 192, 193, 207.

† Vgl. meine Festrede auf Kant, abgedruckt im „Hochschulwissen" Jahrg. 1924 und ebendaselbst „Das a priori bei Kant".

Digitized by Google

ihren Stammbegriffen nur in etwas anderer Form die platonische Ideenlehre wiederholt, daß sie m. a. W. auf denselben Irrtümern beruht wie diese: da und dort werden Satzpartikel, Satzfragmente für Worte gehalten, die Begriffe bedeuten, während diese Worte gar keine definitive Bedeutung besitzen, vielmehr bloß geeignet sind, im Hörer mehr oder minder zutreffende Bedeutungserwartungen, nicht aber Bedeutungen wachzurufen. Ja, Kant geht noch weiter auf diesen Irrwegen, als Platon es getan. Denn eine Idee des „Nichts" ist Platon unbekannt. Bei Kant aber findet sich eine vierfache Einteilung des „Begriffes Nichts".

Nichts aber ist leichter einzusehen, als der bloß mitbedeutende Charakter des Wortes „nichts". Auf dieser Verwechslung von Autosemantik und Synsemantik beruht z. B. das bekannte Scherzrätsel: „Was ist das? Es ist größer als Gott, die Toten essen es, und wenn es die Lebenden essen, müssen sie sterben?" Es wird die Meinung erweckt, als gehe die Frage auf ein Wort, das selbstbedeutend sei, d. h. ein Ding nenne, das mit Gott verglichen werde. Indes ist die Lösung nur möglich durch Einfügung des bloß mitbedeutenden Ausdruckes „Nichts". „Nichts ist größer als Gott", das will nicht besagen, daß es Etwas gäbe, nämlich ein Nichts, das größer sei als Gott, sondern: „Etwas, was größer ist als Gott, gibt es nicht". Woraus deutlich zu sehen ist, wie die Funktion des Wortes „nichts" eine verwickelte ist und bloß durch den Zusammenhang verstanden werden kann; und ähnlich in den andern Sätzen des Rätsels. Im wesentlichen gleiches gilt von den sogenannten „Kategorien". Das „Nichtsein" findet bei Kant seine Stelle unter ihnen. Es ist aber ebenso ein Synsemantikon wie „Nichts". — Sagt Mephistopheles: „besser wär's, daß Nichts entstünde", so könnte er ebenso sagen: „besser wäre das Nichtsein als das Sein"; beide Sätze geben einer Verneinung der Dinge vor der Bejahung den Vorzug. Und wenn ich die „Unmöglichkeit" einer eckigen Kugel bejahe, so verneine ich in Wahrheit apodiktisch ein solches Gebilde.

Bei der Diskussion der Kategorientafel verweist Kant wohl selbst auf seine Tafel der Urteile und bringt sie miteinander in Verbindung, so z. B. die Kategorie der Möglichkeit, Unmöglichkeit mit den problematischen Urteilen, der Notwendigkeit mit den apodiktischen, die Kategorie der Negation mit den verneinenden usw., aber er begnügt sich mit dieser vagen und unzureichenden Andeutung*, hält die Kategorien für wirkliche Verstandesbegriffe, während sie doch nichts anderes sind, als — wie Herder sie nannte — Wortlarven, besser gesagt: „Namenlarven"; ihre äußere Sprachform verleitet dazu, sie für selbstbedeutend zu halten. Man wäre in der Erkenntnistheorie heute weiter vorgeschritten, wenn man in diesem Punkte wenigstens Herders Metakritik nicht als ein „deplorables Machwerk" verachtet hätte. Denn die Tafel der Einteilung des Begriffes „Nichts", gegen die sich Herder mit besonderem Nachdruck wendet, ist tatsächlich ein Beweis dafür, wie sehr die Vernunftkritik daran zu leiden hat, daß sie es unterläßt, Sprachkritik zu treiben. Ich sagte, die Irrtümer Platons seien die Irrtümer der Gegenwart, und ich brauche, um dies weiter zu belegen, nur darauf hinzuweisen, daß die Ideen Platons seiner Lehre zufolge nicht nur Objekte unseres begrifflichen Vorstellens sind, sondern, wie man heute mit Russell in der Terminologie Meinongs zu sagen pflegt, auch als „Objektive" unserer Erkenntnis fungieren.

Wie die Sinneswahrnehmung nach der naiven Meinung die sinnlichen

* Die Zuordnung von „Kategorie" und „Urteil" ist bei Kant zum Teil gänzlich verfehlt. Nicht nur, daß es keine besondere Klasse „problematischer" Urteile gibt, ist „Möglichkeit" nichts anderes als Negation der „Unmöglichkeit" und „Unmöglichkeit" nur durch Rekurs auf negative apodiktische Urteile zu klären.

Digitized by Google

Gegenstände wahrnimmt, so nimmt die Ideenschau in übersinnlicher Weise die Ideen wahr. Ja, sie sind das wahrhaft Seiende, das ὄντως ὄν, sie haben ewigen und unwandelbaren Bestand und jede Erkenntnis ist nichts anderes als eine Wiedererinnerung an das vormals Geschaute und Erkannte.

Um diese Lehre zu erhärten, führt der Dialog Menon einen ungebildeten Sklaven vor, der durch die Fragestellung des Sokrates zur scheinbaren Entdeckung neuer Wahrheiten gelangt, die aber eben, da ja der Sklave diese Wahrheiten ganz aus sich selbst gewonnen hat, nur angeboren sein können, so daß die scheinbare Entdeckung sich als Wiedererinnerung entpuppt. Im vorirdischen Dasein ist die Idee des Dreieckes und mit ihr das Wesen des Dreieckes geschaut und das Wissen von ihm erworben worden. Was wir heute als Einsicht, die aus den Begriffen einleuchtet, bezeichnen, was man Erkenntnis a priori zu nennen pflegt, weil es keine induktive Erkenntnis ist, das wird als Erkenntnis vor aller Erfahrung, als a priori im Sinne von „von vornherein" als angeboren angesehen. Zugleich wird das begriffliche Vorstellen nicht getrennt vom begrifflichen Erkennen, und das begriffliche Objekt konfundiert mit dem, was man heute als „Sachverhalt", als „Satz an sich", als „Inhalt", „Wahrheit an sich" oder, wie schon erwähnt, als „Objektiv" bezeichnet*. Das begriffliche Vorstellen wird zu einer Wesensschau im Sinne eines intuitiven Erkennens. Diese Konfusion von begrifflichem Vorstellen und Erkennen zieht sich durch die ganze Philosophie, ist selbst von Descartes nicht überwunden und lebt auch in der heutigen Philosophie. Wir reden von heute, nicht einmal von gestern, wenn wir von Platon und seinen Problemen sprechen.

Die Ideenlehre Platons war endlich auch bereits mit einer gewissen Adäquations- oder Angleichungstheorie verbunden, denn die irdischen Dinge sind ja nichts anderes als die Abbilder der ewigen Urbilder und durch irgendeine Art der μεθέξις, irgendeine Art Teilhabe, werden sie zu dem, was sie sind. Es ist, wie Stumpf (a. a. O. S. 48) sagt, die Verbindung, welche die Ideen in dem Sein der Dinge eingehen, das Maß der Verbindung im erkennenden Verstande.

Zu reiner Ausbildung kommt die Adäquationstheorie bei Aristoteles. Wahr sind nach ihm Urteile, die verbinden, was in Wirklichkeit verbunden, und trennen, was in Wirklichkeit getrennt ist. Hierbei waren ihm die allgemeinen Urteile der Mathematik und die allgemeinen Urteile überhaupt, allgemein bejahende Urteile. Diese Lehre von den allgemein bejahenden Urteilen hat sich bisher als unausrottbar erwiesen. Zwar war Kant der Wahrheit schon sehr nahe, indem er in der Kritik der reinen Vernunft lehrt, daß ein solcher allgemeiner Satz vom Triangel nichts positiv behauptet, sondern, wenn ein Triangel ist, so gelte von ihm das und das. — Aber diese Ansätze zu Richtigem sind von der Folgezeit nicht beachtet worden, vielmehr behauptet sich die aristotelisch-scholastische Lehre ungeachtet jener kritischen Bemerkung Kants (vgl. auch Fichte-Schelling!) und ungeachtet der Analyse, die Brentano in seiner Psychologie 1874 vorgenommen hat, mit staunenswerter Hartnäckigkeit.

Brentano hat, den Gedanken von Kant weiterführend und berichtigend, unwiderlegt und unwiderleglich gezeigt, daß jene mathematischen Sätze nichts anderes besagen als: Wenn es Dreiecke gibt, so müssen sie zur Winkelsumme 2 R haben, d. h. ein Dreieck, das nicht zur Winkelsumme 2 R hätte, kann es nicht geben. Die Existenz irgendeines Dreiecks ist nicht erfordert, damit dieser Satz wahr sei, weder die Existenz, noch der Bestand, noch das Sein, noch eine Pseudoexistenz. Diese Sätze der Mathematik und Geometrie sind nichts anderes, als aus dem Begriffe einleuchtende apodiktische Leugnungen gewisser Objekte.

* Vgl. meine Schrift: Franz Brentanos Stellung zur Phänomenologie und Gegenstandstheorie. Leipzig 1924.

Digitized by Google

— Sie können gar nicht bejahend sein, weil alle bejahenden Urteile partikulär sind und nur negative universell sein können*.

Wichtig ist es, darauf aufmerksam zu machen, daß Sätze, welche mit „alle" beginnen, mehrdeutig sein können und mitunter in der Tat eine Bejahung ausdrücken, wie z. B. wenn ich sage: „Alle Menschen in diesem Saale interessieren sich für Kant". In diesem Falle ist positiv behauptet, daß es Menschen in diesem Saale gäbe, und negativ, daß keiner von ihnen sich nicht für Kant interessiere. Bei den Sätzen der Mathematik aber ist keine positive Behauptung ausgesprochen. Es ist vollständig gleichgültig für den Mathematiker, ob es Pyramiden oder Körper oder 3-+n-dimensionale Mannigfaltigkeiten gibt oder nicht. Aus den Begriffen dieser Gebilde leuchten gewisse Erkenntnisse ein, welche durchweg von der gleichen Natur sind, wie der Pythagoreische Lehrsatz oder der Winkelsummensatz.

Die hier geschilderte und bekämpfte Auffassung der sogenannten allgemeinen Wahrheiten als allgemein bejahende Urteile mußte bei Anwendung der Adäquationslehre in die platonisch-ontologischen Bahnen führen, da man für die allgemeinen, bejahenden mathematischen und sonstigen Urteile nach einem Objekt oder objektartigen Gebilde Ausschau hielt, dessen Existenz, Quasi-Existenz, Bestand, Sein mit jenem angeblich allgemein bejahenden Urteil übereinstimmte oder harmonierte. Man nennt — wie wir sahen — diese objektartigen Gebilde heute — einer Terminologie Meinongs entsprechend — Objektive. Stumpf und Marty sprechen von Sachverhalten und Inhalten, andere von idealen Wesenheiten. Da Analoges, wie beim Urteil, sich auch bei den Emotionen, unseren Wertungen und Bevorzugungen zutrug, kam man auch zur Erfindung von Wertverhalten, zu einem „Reiche ewiger Werte" und auf diese Weise zu einem Neo-Platonismus, der von der platonischen Ideenlehre sich nur dadurch unterscheidet, daß er jene Wesenheiten, Objektive, ewigen Wahrheiten und Werte nicht für Substanzen hält, wohl aber für ein widerspruchsvolles Etwas, das ganz dieselbe Rolle für die Erkenntnistheorie zu spielen berufen ist, wie die platonische Idee. Auf allen Linien siegt dieser ontologische Fiktionalismus, und mit Staunen sieht man, wie selbst die größten Bewunderer Kants in diesem Punkte der kritischen Philosophie so untreu werden als möglich. Rickert z. B. verlangt, daß die Philosophie überall ihre eigenen völlig unpsychologischen Wege gehen müsse, um von den Werten und Sinngebilden her das Psychische zu deuten, das zu ihnen Stellung nimmt — (Gegenstand der Erkenntnis S. 446) und betont ausdrücklich, daß „ein objektives Prinzip vom wertenden Subjekt aus nicht gewonnen werden könne"! Andere Denker, wie Heinrich Maier, sprechen der Philosophie das Recht ab, mit unmittelbar evidenten Annahmen zu operieren („Wahrheit und Wirklichkeit" S. 77), und obgleich sie trotzdem dem Wahrheitsbewußtsein einen gewissen Vorrang einräumen, glauben sie doch nicht auszukommen ohne ein „Gefordertsein" des Urteils durch etwas Bewußtseinstranszendentes, Fremdes und ohne formende Angleichung (= Adäquation) an ein solches transzendentes „Gegebenes", an ein Meinongsches „Objektiv". Es ist keine Rede mehr davon, daß — wie Kant lehrte — irgendwelche Dinge sich nach unserer Erkenntnis richten, sondern vielmehr ist es das Reich jener Wahrheiten und Werte, das ὄντως ὄν, nach dem sich unsere Erkenntnis zu richten hat, und ein Marburger muß es sein — Nicolai Hartmann —, der ausdrücklich dem ontologischen Standpunkt gegenüber dem gnoseologischen zum Siege zu verhelfen sucht.

---

* Vgl. meine Ausgabe von F. Brentanos Psychologie in Meiners Philos. Bibl. Bd. I und II. Vgl. auch Leibniz, zit. bei Conturat „La logique de Leibniz" S. 350 und Hillebrand, Die neuen Theorien der kategorischen Schlüsse. Wien 1891.

Digitized by Google

Der größte Teil der modernen Erkenntnistheoretiker ist in das Lager des platonischen Ontologismus und der mit ihm verbundenen Fiktionen abgeschwenkt, wobei sich der Einfluß der spezifisch brentanoschen Form in den verschiedenen Spielarten seiner Schüler und Enkelschüler (Stumpf, Marty, Meinong, Husserl, Scheler u. a.) mächtig erweist. Brentano selbst freilich hat mit all dem schon vor mehr als zwei Jahrzehnten gebrochen.

Die Hauptschuld an jenem erkenntnistheoretischen Rückzug von der kopernikanisch-kantischen zur platonisch-ptolomäischen Wendung trägt die Verkennung des negativen Charakters unserer a priorischen Erkenntnisse. Seit mehr als 50 Jahren ist er von Brentanos Psychologie erwiesen. Ihn hier nochmals zu erbringen, ist ebenso überflüssig als unmöglich. Aber darauf möchte ich doch hinweisen, wie verkehrt es ist, wenn manche die Brentanosche Philosophie als Neo-Scholastik bezeichnen, wo sie doch in gerade den wichtigsten Punkten eine energische Kritik der Scholastik und des Aristoteles enthält. Scholastisch ist jene Lehre, die an der aristotelischen Syllogistik festhält und jeden Versuch einer Kritik ignoriert, jene Lehre, die nicht duldet, daß der Schluß modo barbara aus den Lehrbüchern verschwinde und hiermit die logische Barbarei verewigt. Gerade bei den negativen Urteilen, besonders bei den apodiktischen negativen Erkenntnissen wird es am leichtesten klar*, daß irgendwelche Dinge, nach denen sich jene Urteile zu richten hätten, nicht vorhanden sind! Um so dringender geboten ist es, sich von dem negativen Charakter unserer allgemeinen Wahrheiten zu überzeugen, und hier die scholastische Lehre zu verlassen.

Es ist längst gesagt und ganz besonders auch durch Vaihingers Kantkommentar gezeigt worden, daß sich bei Kant nicht selten Gedankenmassen vorfinden, die nicht oder schwer miteinander vereinbar sind, mitunter so schwer vereinbar, daß Kant von Vaihinger als der „widerspruchsvollste Autor" bezeichnet werden konnte. Und so ist denn auch das, was man die kopernikanische Wendung zu nennen pflegt, mit andern Lehren Kants nicht immer leicht in Einklang zu bringen. Doch wir wollen bloß das, was diese Wendung problemgeschichtlich bedeutsam erscheinen läßt, hervorheben. Es ist zweifellos, daß Kant an der Adäquationslehre einerseits festhalten will, andererseits etwas an ihr verändert. Es soll zwar ein Sich-Richten bei jeder Erkenntnis gegeben sein, aber nicht die Erkenntnis soll sich nach den Dingen, sondern die Dinge sollen sich nach der Erkenntnis richten oder, wie es anderwärts heißt, unser Verstand schreibt den Dingen ihre Gesetze vor, — den Dingen, sofern sie unsere Phänomene sind, nicht den Dingen an sich. Wir wollen nun auch diesen phänomenalistischen Einschlag Kants nicht weiter erörtern, und uns nur fragen bzw. sagen, was nach unserer Meinung die eigentliche Bedeutung der kopernikanischen Wendung ist: nichts anderes als die Erkenntnis, daß das Wahrheitsbewußtsein nicht auf einen Vergleich zwischen unserem Urteil und den Dingen zurückgehen kann, weil ja die Dinge zuerst erkannt sein müßten, um sie mit unserer Erkenntnis vergleichen zu können. Kant sieht diese Unmöglichkeit klar ein. In unserer Zeit hat sie Nelson-Friessche Schule betont.

Kant steht zweifellos auf einem Standpunkte, den man als gnoseologisch bezeichnen muß, nicht auf einem ontologischen. Ganz das gleiche gilt von seiner praktischen Philosophie. Er will sie nicht heteronom, also von einem unserem Bewußtsein Äußerlichen aus begründen, sondern autonom, d. h. aus unserem eigenen Selbst. Aber nicht auf das Selbst, nicht auf das Autos, ist der Nach-

---

* Vgl. meine Einleitung zum 1. Bd. der Psychologie Brentanos und meine Selbstdarstellung im nächsten Bande der Meinerschen „Philosophie in Selbstdarstellungen".

Digitized by Google

druck zu legen, sondern auf den Gegensatz zur Heteronomie. Es ist der Gedanke der Pflicht, des Soll, des Richtigen, der hier zum Durchbruch kommt. Die praktische Philosophie, die Ethik, die Werttheorie ist daher eigentlich, wie ich schon wiederholt an anderer Stelle* hervorgehoben habe, weder als heteronom, noch als autonom, sondern als orthonom zu bezeichnen. Platon war manchmal diesem Gedanken schon ganz nahe, dort nämlich, wo er in der Ethik auf das ὀρθῶς φιλεῖν und μισεῖν, auf das richtige Lieben und Hassen den Nachdruck legt. Ganz analog hätte er auf dem Gebiete des Urteilens das ὀρθῶς νοεῖν, das richtige Denken selbst, zum Ausgangspunkte nehmen sollen. Aber er dachte, dem Subjektivismus und Relativismus nur von einem außerhalb unseres Denkens gelegenen Punkt entgehen zu können. Er verlegte ihn soweit als möglich von allem Menschlichen und Irdischen, jenseits des Himmelsgewölbes, in ein Reich ewigen Seins und ewiger Wahrheit. Dort glaubte er nun die Erkenntnis unangreifbar befestigt zu haben. Der ihm verhaßte Satz des Protagoras: „Der Mensch ist das Maß aller Dinge, der seienden, daß sie sind, und der nichtseienden, daß sie nicht sind" schien ihm nun endgültig widerlegt. Nun schien aller Psychologismus und Subjektivismus vernichtet, wenn ewige Wesenheiten unabhängig von allen Subjekten die Erkenntnis verbürgen. Aber Protagoras wäre es ein leichtes gewesen, zu erwidern: „Deine ewigen Ideen helfen dir nicht das geringste, denn es gilt von ihnen, wie von allem Seienden: für dich sind sie, der du an sie glaubst, für mich, der sie leugnet, sind sie nicht." Eben das wendet Brentano ein gegen diejenigen, die mit Hilfe ewiger Wahrheiten, idealer Wesenheiten oder eines Reiches der Werte glauben, Logik und Ethik, Erkenntnistheorie und Metaphysik unanfechtbar begründen zu können: „Sie helfen euch nichts, euere Inhalte, Sachverhalte, Sätze an sich usw. usw., denn, wenn einer ein Protagoreer sein will, so sagt er einfach: Für euch sind sie, für mich sind sie nicht." Daher ist der Relativismus, Subjektivismus nicht auf platonische Weise, nicht ontologisch, sondern nur kritisch-gnoseologisch widerlegbar. Der Kritiker aber ist unser Wahrheitsbewußtsein selbst auf intellektuellen Gebiete und unser Wertbewußtsein auf dem emotionellen Gebiete. Aber nicht der Urteilende, der unkritisch evidentes Urteil und blindes verwechselt, sondern der kritische, d. h. einsichtig Urteilende ist das Maß aller Dinge, der seienden, daß sie sind, und der nichtseienden, daß sie nicht sind, und nicht der Liebende und Hassende als solcher ist das Wertmaß aller Dinge, sondern nur der mit einer als gerechtfertigt charakterisierten Wertung Wertende. So hätte Platon den Protagoreismus abwehren sollen.

Wenn Kant seine kopernikanische Wendung macht, so ist er noch im Banne der Adäquationslehre, deren Unhaltbarkeit ihm andererseits schon in seinen Vorlesungen über Logik einzuleuchten scheint (S. 70/71 der Ausgabe von Jäsche). Er behält in der Kr. d. r. V. die traditionelle Lehre bei, nur läßt er eben die Dinge, sofern sie unsere Phänomene sind, sich nach unserer Erkenntnis richten. Allein das Folgerichtige wäre gewesen, die ganze Adäquationslehre fallen zu lassen und auszusprechen, daß es sich hier um eine Redeweise handelt, um eine façon de parler, die den wahren Sachverhalt verschleiert.

Spinoza in seiner Ethik II. Teil, prop. 43, ist der Wahrheit nahe, wenn er lehrt: „Denn jeder, der eine wahre Vorstellung (idea) hat, weiß, daß eine wahre Vorstellung die höchste Gewißheit in sich schließt. Eine wahre Vorstellung haben heißt nichts anderes, als ein Ding vollständig und bestens erkennen. Dies kann schwerlich jemand bezweifeln, es müßte denn sein, daß er glaubt, eine Vorstellung sei etwas Stummes wie ein Gemälde auf der Tafel, und nicht eine Form des Denkens, also das Erkennen selbst. Und frage ich:

* Z. B. die Grundlagen der Werttheorie in „Jahrbücher der Philosophie" Bd. 2 Berlin 1914.

Digitized by Google

wer kann wissen, daß er ein Ding erkennt, wenn er nicht vorher das Ding erkennt? Das heißt: wer kann wissen, daß er über ein Ding Gewißheit hat, wenn er nicht vorher über das Ding Gewißheit hat?

Was kann es ferner Klareres und Gewisseres geben, um als Norm der Wahrheit zu dienen, als eine wahre Vorstellung! Wahrlich, so wie das Licht sich selbst und die Finsternis offenbart, so ist die Wahrheit die Norm von sich selbst und von dem Falschen."

Läßt auch manches bei Spinoza an Klarheit vermissen, dieser letzte Satz drückt den Gedanken, um den es sich handelt, überaus prägnant aus! Auch die Schule Fries-Nelson hebt solche Gedanken als wesentlich hervor.

Vielleicht wird mir jemand, der Brentanos „Vier Phasen der Philosophie" gelesen hat, einwenden, Brentano habe die kopernikanische Wendung als eine „widernatürlich kecke Behauptung" bezeichnet. — Ich erwidere darauf, es sei aus diesen und aus anderen Schriften ersichtlich, daß sich der Widerspruch Brentanos gegen den phänomenalistischen Zug in der Kr. d. r. V. und auf die synthetischen Urteile a priori, vor allem auf die Behauptung Kants bezieht, jene Urteile seien als wahr anzunehmen, ohne daß man ihnen ihre Richtigkeit ansehe. Daraufhin hat sie schon Ueberweg „Vorurteile" genannt. Urteile, die Erkenntnisse sind, müssen den Charakter haben, den Spinoza ihnen zuspricht, sie haben die höchste Gewißheit von ihrer Richtigkeit, sie sind einsichtig, selbstevident. Dann aber hat Brentano erst, nachdem er die vier Phasen veröffentlicht hat, mit der Adäquationslehre vollständig und noch vollständiger als Kant gebrochen. Er konnte also, als er jene Kritik schrieb, noch nicht erkennen, daß die kopernikanische Wendung — ungeachtet allen sie schädigenden Beiwerkes, das ich vorhin streifte und abstreifte, — in eine Richtung drängt, die über ptolomäisches und kopernikanisches Denken hinausführt und die er selbst später einschlug.

Richtig ist unser Urteilen und unser Fühlen und Wollen nicht, weil es sich nach irgendwelchen Dingen, Sachverhalten beziehungsweise Wertverhalten richtet, aber auch nicht darum, weil diese und jene sich nach unserem Denken und Bevorzugen richten, sondern weil und insofern unser Denken und Werten als richtig charakterisiert ist.

Gewiß spricht man auch von wahr, richtig in Fällen, wo keine Evidenz vorliegt, gewiß spricht man auch von ewigen Wahrheiten, und von Sachverhalten, die bestehen, auch wenn niemand an sie denkt.

Aber es läßt sich zeigen und es ist bereits in meinen Ausgaben Brentanos gezeigt, daß in allen diesen Gedanken eine Bezugnahme auf evidentes, einsichtiges, als richtig charakterisiertes Urteilen und Werten enthalten ist*.

Bei diesen Betrachtungen müssen zu den urteilskritischen Untersuchungen sprachkritische hinzukommen, wie ich sie vorhin angedeutet habe; sie zeigen, was an der Kategorienlehre richtig und falsch ist, bewahren uns vor Fiktionen, merzen die ontologisch-irrigen Überbleibsel aus, ebenso wie die psychologistischen Einsprengsel, sichern die kopernikanische Wendung als gnoseologische, und führen durch Kant über Kant hinaus.

---

* Mein Vortrag konnte auch im übrigen nicht alle hierher gehörigen Fragen behandeln. Es bedarf zur Ergänzung eben durchaus des Hinweises auf die in der Philos. Bibliothek schon erschienenen und noch herauszugebenden Schriften Brentanos und unserer Einleitungen und Anmerkungen. Insbesondere habe ich die Frage der Erkenntnis des Transzendenten nicht erörtert. „Sind und wie sind synthetische und thetische einsichtige Urteile a posteriori in betreff des Transzendenten möglich?" so könnte diese Frage formuliert werden. Kann ich und wie kann ich von etwas wissen, was weder mit meinem Wissen identisch noch mit ihm in einem eingesehenen notwendigen Zusammenhang steht?

Digitized by Google

Über das systematische Problem der Kunstwissenschaften.

Von Hermann Noack, Hamburg.

Mit dem systematischen Problem einer Wissenschaft oder eines in sich zusammenhängenden Bereichs von Einzelwissenschaften ist im Unterschied zu den methodologischen (und erkenntnistheoretischen) Problemen jener Komplex von Fragen gemeint, die sich auf eben jene innere Zusammengehörigkeit einerseits, auf den Zusammenhang mit anderen Einzelwissenschaften und schließlich mit dem Ganzen der „Wissenschaft überhaupt" richten, ja, notwendig darüber hinaus auch auf die besondere Funktion dieses Bereiches im Leben des Geistes. Man mag die zuletzt genannte Frage „kulturwissenschaftlich" nennen und behandeln; der Einsicht, daß sie nicht eigentlich mehr einzelwissenschaftlich gestellt werden darf, wird man sich nicht entziehen können. Denn schließlich muß einmal in wissenschaftlicher Forschung jener philosophische „Standpunkt" eingenommen werden, von dem alle übrigen möglichen „Standpunkte" relativiert werden, nämlich so, daß wenigstens im Prinzip oder der Intention nach dieser Punkt kein Standpunkt mehr neben anderen, sondern über allen anderen ist; „absolut" und „konkret", insofern sie von ihm aus jeweils als bedingt und abgezogen erscheinen. Das darf freilich nicht im Sinne einer farblosen Synthese verstanden werden; durchaus auch nicht in dem einer apriorischen Konstruktion, einer deduktiven oder „emanatistischen" Logik. Ferner kann es sich nicht um eine von jeder historischen Bedingtheit losgelöste, außergeschichtliche und überzeitliche Betrachtung handeln. Vielmehr sind alle diese, in der Absicht wohl verständlichen Bestimmungen nur Momente der zeitlich-überzeitlichen Struktur des philosophischen Bewußtseins, insofern sie gerade in solchem Versuch der Abhebung voneinander und der Durchsetzung nichtstandpunktlichen Denkens ihren Bestand haben. Darum steht die exakte Naturwissenschaft, welche nach einem Worte Eddingtons die Welt beschreiben will, wie sie aussieht vom Standpunkt Niemandes, gerade auf dem entgegengesetzten Pol der äußersten Abstraktion. Daß er leichter zu erreichen ist als der ihm korrespondierende, welcher in der Idee der Philosophie vorgezeichnet ist, dürfte ohne weiteres einleuchten, und wird überdies durch die Geistesgeschichte äußerlich dargetan.

Die folgende kurze Untersuchung beabsichtigt nichts weiter, als einen Beitrag zur Präzisierung des systematischen Problems der Kunstwissenschaften, nicht schon eine Lösung desselben in irgendeinem Sinne zu geben. Es wird der Versuch unternommen, hierbei ohne ausdrückliche Erwähnung die wichtigsten Ergebnisse zu berücksichtigen, welche die Philosophie unserer Tage in solchem Betracht gezeitigt hat. Auch der Ausgangspunkt der Erörterung ist ohne Präsumption seiner alleinigen oder endgültigen Berechtigung gewählt worden. Leitend war hierbei nur der Gedanke, daß die Frage nach dem „Gegenstand" im Mittelpunkt der gegenwärtigen wissenschaftstheoretischen Diskussionen steht.

Um eine Erfassung des Gegenstandes „Kunst" bemüht sich eine Mehrzahl von Wissenschaften, und zwar mit mehr oder minder klarem Bewußtsein davon, daß sie ihn unter verschiedene Gesichtspunkte rücken bzw. verschiedene „Seiten" an ihm untersuchen. Nicht für alle ist er das eigentliche, zentrale Thema ihrer Forschung, sondern oft nur Auswahlprinzip für Probleme eines anderen Gegenstandsgebietes, in welchem die Kunst selbst oder die Beziehung auf sie eine wichtige Rolle spielt. Man könnte hier etwa an die Soziologie und die Psychologie der Kunst denken, aber nur, um sofort zu sehen, wie schwierig im Grunde solche Abgrenzungen sind und wie dringend sich systematische Probleme bemerkbar machen. Selbst wenn sich im anderen Fall die wissenschaftliche Forschung direkt an die Kunst wendet, liegen die Verhältnisse nicht einfacher. Galt früher die Kunst als ein Teilbereich der Welt des

Digitized by Google

Schönen, so wird neuerdings die Ansicht verfochten, daß sich die Grenzen des „Ästhetischen" und der „Kunst" keineswegs decken, daß nicht nur der Umfang des Ästhetischen weiter als der der Kunst, sondern in anderer Hinsicht auch der Umfang der Kunst weiter sei als der des „Ästhetischen". Neben die Ästhetik tritt eine selbständige „Allgemeine Kunstwissenschaft", der sich dann eine Reihe von besonderen Kunstwissenschaften unterordnen. Wollte man dieser Meinung mit der Behauptung entgegentreten, daß sie auf einer ungerechtfertigten Verengerung des Begriffs vom „Ästhetischen" beruhe, so hätte man den Beweis in einer neuen Ästhetik zu erbringen, die doch jene Motive der Trennung zu beachten und zu würdigen weiß.

In einer solchen Ästhetik als philosophischer Disziplin wäre, noch ganz abgesehen von der Frage nach der angemessenen Methode, das Problem zu stellen, wie sich denn diese philosophische und jede andere Wissenschaft von der Kunst zur Kunst selber verhält, und was es zu bedeuten hat, daß man diese zu einem Gegenstand wissenschaftlicher Behandlung macht. Diese Frage wird um so dringlicher, je nachdrücklicher man weiterhin daran festhält, daß der Zugang zur Kunst „a-theoretisch", nämlich primär „ästhetisch" sei. Wenn das, was Kunst als solche ist, sich nur einem genießenden, mit- oder nachschaffenden Betrachten und Aufnehmen erschließt, dann scheint sich mit ihr der Denkinhalt wissenschaftlicher Erkenntnis nicht einfach decken zu können, auch nicht in der „Ästhetik" selbst. Aber für diese wird damit das „Wie" der thematischen Identität als „Irgendwie" zum entscheidenden Problem. Könnte es doch sein, daß die Unterscheidung zwar zu Recht besteht, ohne doch die Möglichkeit der Erkenntnis ästhetischer (und künstlerischer) Inhalte als solcher auszuschließen. Selbstverständlich macht jede Ästhetik und Kunstwissenschaft diese Voraussetzung, trotzdem sie in den meisten Fällen sehr wohl weiß, daß „ästhetisches Erleben" (als Schaffen sowohl wie Genießen) etwas anderes ist als ihre „Theorie".

Auch auf dem Gebiet der kunsthistorischen Forschung läßt sich fragen, wieweit hier eigentlich von der Kunst als solcher die Rede ist, und die Antworten sind nicht selten skeptisch genug ausgefallen. Wenn man daran zweifelt, daß die Kenntnis der Kunstgeschichte dem Schaffen und dem Verständnis der Kunst etwas bedeuten oder gar nützen könne — genau so wie die Ästhetik —, so ist damit freilich das Problem noch nicht in seiner Tiefe gesehen. Denn es könnte trotz Anerkennung der Kunsthistorie eine ganz unzulässige Forderung sein, daß dieser Zusammenhang bestehe. Eine wirkliche Diskrepanz scheint vielmehr darin zu liegen, daß jedes Kunstwerk sich ästhetisch als ein in sich ruhendes, abgeschlossenes Ganze gibt, von der Kunstgeschichte aber in den kontinuierlichen Strom der Stilentwicklung eingeordnet werden soll. Zu diesem Zwecke bildet sie Stilbegriffe und methodische „Grundbegriffe" (Kategorien), mit welchen sie ein System der gesamten geschichtlichen Kunst und ihrer Entwicklung zu errichten strebt, das für den ursprünglich angemessenen Umgang mit den Werken nebensächlich oder sogar völlig belanglos scheinen könnte. Die Freude an der Kunst, ja das „Verstehen" derselben bedarf anscheinend dieses Wissens nicht, sondern wird durch eine ganz andersartige Bildung der Gemüts- und Geisteskräfte gefördert.

Wie dem nun sei, jedenfalls ist die Kunstwissenschaft, wenn sie gerade als Wissenschaft von der Kunst auftreten will, eine Antwort auf die Frage schuldig, wie sie das zu leisten vermöge; und die philosophische Ästhetik im besonderem hat zu zeigen, was eigentlich sie selbst und jede andere Kunstwissenschaft sei. Möglich bleibt, daß man sich den Weg zu einer befriedigenden Lösung dieser Aufgabe vielleicht durch eine abstrakte, schematische und grobe

Digitized by Google

Analyse verbaut hat. Das Erbe der alten „Vermögenslehre" macht sich jedenfalls noch störend bemerkbar.

Zu dieser Schwierigkeit gesellt sich eine andere. Allzu leicht kann die Unterscheidung der spezifischen Konstitutionsprinzipien autonomer Gegenständlichkeit, also bestimmter Sinngebiete, verwechselt werden mit den Unterschieden im Vollzugscharakter, wie es vor allem diejenigen der Bewußtheit, der Klarheit und der Tiefe sind. Ohne daß hier schon ein Präjudiz über die Eigenart ästhetischen Erlebens gefällt werden soll, sei doch darauf hingewiesen, daß man bei der kritischen Analyse desselben allermeist mehr von dem „Verhalten" des Subjekts als von den sinngebenden Faktoren ausgegangen ist. Eben nicht durch Begriffe und Urteile, sondern durch das Gefühl von Lust und Unlust, durch das „freie Spiel der Erkenntniskräfte" sollte schon nach Kant das Schöne konstituiert werden. Die nachkantische Philosophie bereits begnügte sich nicht mit dieser Grundlegung, sondern forderte in Anlehnung an Kants Lehre von der „Zweckmäßigkeit ohne Zweck" und dem „Symbol des Sittlich-Guten" (d. h. der Freiheit) eine „objektive", auf sinngebenden Faktoren fußende Begründung des ästhetischen und künstlerischen Phänomens, um von ihm den letzten Schein eines bloß psychologischen Epiphänomens auszuschließen. Es interessiert hier nicht so sehr, ob ihr das gelungen ist; wichtig ist nur, mit ihr darin ein Problem zu sehen. Gerade wenn es sich im Ästhetischen um eine Sinngebung nichtbegrifflicher Form handeln sollte, wie es die Meinung Kants war, hat man zu untersuchen, ob dieser Zustand des Gemütes im „Genuß" jener am wissenschaftlichen Denken und praktischen Handeln studierten Zuständlichkeit des Vollzugs äquivalent sei. Nur zur Erläuterung des hier Gemeinten sei auf ganz ähnliche Probleme der Religionsphilosophie hingewiesen. Auch dort liegt schon in der Ergriffenheit des Subjekts und im Erlebnis des „Numinosen" der ganze Gehalt religiösen Sinnes, ohne doch mit dieser Ergriffenheit einfach identisch zu sein.

Dieselbe Zuordnung gewisser Verhaltungsweisen (und auch gewisser „Vermögen") zu bestimmten Gebieten transzendentaler Sinngebung führte zur Beschränkung der Begriffe des „Denkens" und „Erkennens" auf die Funktion der mathematischen Naturwissenschaft oder „theoretischen Vernunft". Mag es auch nur eine terminologische Angelegenheit gewesen sein, so lag darin doch die Gefahr, etwa „theoretisches Erfassen" mit Naturwissenschaft gleichzusetzen. Neben der Tatsache, daß auch die „praktische Vernunft" ein Denken und Erkennen ist (bzw. enthält), drohte man zu übersehen, daß jene „Theorie" nicht nur reines Denken oder ausschließlich „Denk"angelegenheit ist. Richtig war es nur, sie, allenfalls vorläufig, mit dieser Terminologie als prinzipiell verschiedene, autonome Sinngebung auszuzeichnen. Daß Wissenschaft, also auch Naturwissenschaft, zugleich Sache des Willens und der Gemeinschaftshandlung ist und ohne diese soziale Struktur gar nicht vollziehbar wäre, mag als scheinbar „nur psychologische" Tatsache hier ganz ausscheiden. Aber die Rolle der Rezeptivität, der „Sinnlichkeit" (oder wie man es nennen will), der Umstand, daß sie ein unentbehrliches, darum auch transzendental zu bewertendes Moment im Ganzen der Wirklichkeitserkenntnis sei, darf nicht übersehen werden. Nicht nur ist sie Anzeige und „Index" für das Bestimmte, das Einzelne, das „Dieses" hic et nunc und als solcher „Index" nur in eigentlich existentiellem Umgang, der emp-findet und wahr-nimmt, auf-faßt und sich geben läßt, zu erlangen; die Sinnlichkeit ist auch neben und vor aller von uns „gemachten", äußerlich produzierten Sinnverkörperung (z. B. der Verlautbarung durch die Sprache), auf Grund der „produktiven Einbildungskraft" ein Inbegriff von „Bildern", die „Bedeutung", also „symbolische Funktion" haben, wie nur je ein von uns erst künstlich erzeugtes Sinnbild überhaupt. In dem, was wir mit den

Digitized by Google

Sinnen an Gestalten um uns vorfinden, sprechen wir auch uns nicht weniger aus, als in den Worten der Sprache; und im Entdecken sinnvoller Gestalten im Reich des sinnlich Gegebenen vernehmen wir (im Prinzip) ebenso „Worte", die an uns gerichtet werden, wie im Vernehmen menschlicher Rede.

Von dem „Logos", der unsere produktive Einbildungskraft leitet, wird es demnach abhängen, welche sinnvolle „Gestalt" für uns das mit den Sinnen Wahrnehmbare annimmt. Daß wir dabei nicht willkürlich, wenn auch irrtümlich, verfahren können, also daß das „Wir" kein isoliertes „Drinnen" ist, das mit dem „Draußen" machen kann, was ihm beliebt und so in einer „subjektiven" Schein- und Phantasiewelt lebt, wird durch den transzendental-kritischen Charakter dieser philosophischen Besinnung gänzlich ausgeschlossen. Ebenso energisch ist die Meinung abzulehnen, als sei uns „zunächst" nur eine chaotische Mannigfaltigkeit von Empfindungen gegeben, die erst nachträglich von der Einbildungskraft unter Leitung des Verstandes geordnet werden. Es handelt sich bei einer derartigen Analyse nur um theoretische Zergliederung der Erkenntnisfaktoren, welche stets ineinander und zugleich am Werke sind; eine praktische Trennung derselben tritt nur in bestimmten Situationen bereits theoretisch differenzierender Erfahrung ein.

Da es ferner keinen absoluten Anfang solcher „Gestaltung" gibt, so weit wir auch in die tieferen Schichten des Erlebens hinabsteigen mögen, wird es die Aufgabe einer genetischen „Phänomenologie des Geistes" sein, die Umbildung der sinnlichen Bild-Welt in Korrelation zur Umbildung des Geistes zu verfolgen, oder vielmehr beides aneinander zur Entdeckung zu bringen. Diese phänomenologische Sicht bringt am geschichtlichen Material neue Züge zur Erscheinung, die einer nicht so reflektierenden „Ansicht" verborgen bleiben mußten; sie bemüht sich, die „Sprache" jener Dokumente (verschiedenster Art) auf einer neuen Ebene, aber doch als das, was sie bereits zuvor „bedeuteten", zu verstehen. (Dieser Sachverhalt mag hier als erster Hinweis auf das Verhältnis von Kunst und Kunst-Theorie dienen.) Jene beiden oben unterschiedenen Funktionen des sinnlichen Deutens und Bedeutens werden sich phänomenologischer Kritik gegenüber als unzertrennlich erweisen; sie finden sich auch dann noch vereint, wenn das Bewußtsein zur Schöpfung willkürlicher Zeichen usw. übergeht, in welchen es freilich auf Grund des fundierenden Wissens von der symbolischen Funktion dem einen der beiden Momente je ein Übergewicht zu geben vermag. Wie aber schon der unwillkürliche Ausdruck (in allen sog. „Ausdrucksbewegungen") dem rezeptiven „Eindruck" des sinnlich Gegebenen zur Seite geht, so auch aller noch so willkürlichen, künstlichen, schließlich ins Unsinnliche übergreifenden Ausdruckstätigkeit eine sich immer mehr differenzierende Auffassungsfähigkeit für wahrzunehmende Gestalt; denn beide Seiten dieser Symbolik stehen miteinander in Korrelation, genau so wie sie selbst mit der Richtung und Bewußtheit der Sinngebung, welcher sie dient.

Einem Ausdruck, einem Zeichen, einem Wort usw. gegenüber sprechen wir von „Verstehen" als einer Leistung des eigentlichen „Verstandes". Auch der Begriff der „Vernunft" geht auf ein sinnerfassendes, nicht bloß den Sinnenreiz auffangendes „Vernehmen" zurück (vgl. entendre und écouter). Aus anderen Sprachen ließen sich entsprechende etymologische Hinweise auf die Bedeutung des mitteilenden Ausdrucks, speziell der Rede und ihres Verstehens, für die Entwicklung des Selbstbewußtseins der Erkenntnis überhaupt beibringen. Jedoch wird man auch in diesem Fall wieder eine wechselseitige Abhängigkeit annehmen müssen. Im vorliegenden Zusammenhang ist eine ausführliche Behandlung des Sachverhaltes weder möglich noch vonnöten; seine Erwähnung sollte nur dazu dienen, die Aufmerksamkeit auf denjenigen Punkt zu lenken, welcher im Zentrum der modernen Erkenntnistheorie liegt. Man hat wieder hervor-

Digitized by Google

gehoben, daß diejenige Erkenntnis, welche unserer Vorstellung von dem Vollsinn dieses Begriffs genügt, eigentlich nur dort vorliegt, wo man von „Verstehen" sprechen kann. Damit wird nicht geleugnet, daß auch jene andere Form des „Erklärens" eine Erkenntnis sei; aber man hat wohl Recht mit der Behauptung, daß sie eben dann notwendig sei und gewählt werde, wenn das Verstehen an einer unteren Grenze, welche unsere menschliche Natur uns selbst gezogen hat, versagt. Die Einsicht in die Tatsache ist freilich erst das Ergebnis einer sehr reflektierten Bewußtsein und z. B. auf der magisch-mythischen Stufe des Geistes noch gar nicht zu erwarten. Es ist ferner fraglich, ob und wo eine solche Grenze absolut gezogen ist; nachdem aber einmal das Urteil über den „anthropomorphen" Charakter der bisherigen Vorstellung, z. B. von einem großen Teile der „Natur" gesprochen war, wandte man die bereits ausgebildete mathematisch-atomistische Denkweise, die fern allem wirklichen „Verstehen" nichts als statistische Berechnung war, darauf an. Die exakte Naturwissenschaft erscheint in dieser Hinsicht als letzte Möglichkeit zur Erkenntnis des Nicht-mehr-Verstehbaren; denn daß sie „möglich" ist und „objektive Gewißheit" verbürgt, kann als Resultat transzendentaler Kritik nicht angezweifelt werden. Anders liegt es freilich, wenn man nach ihrem Gehalt und ihrer Alleinberechtigung fragt. Man wird heute sagen dürfen, daß sie mit ihrer Methode nicht etwa nur dem „Geiste", der „Kultur" oder der „Geschichte" gegenüber versagt, sondern auch der „Natur" gegenüber; es sei denn, daß man „Natur" nicht anders als im Sinne der exakten Wissenschaften definieren will.

Auf dem Grunde solcher Erwägungen werden die ganzen Einteilungs- und Systematisierungsversuche der Wissenschaften, die man bisher unternommen hat, unsicher und fragwürdig. Nicht nur ist man weit entfernt von der einmal üblichen Identifizierung von Wissenschaft überhaupt mit Naturwissenschaft; auch die beliebte Zweiteilung von Natur- und Geistes-(Kultur-)Wissenschaften kann den Anforderungen an eine gründliche Systematik nicht mehr genügen, da sie auf einem ganz beschränkten, letzten Endes immer noch einseitig an der Naturwissenschaft orientierten Gesichtspunkt der Entgegensetzung beruht. Andererseits muß voreiligen Erwartungen entgegengehalten werden, daß auch die Gewinnung eines „absoluten", philosophischen Standpunktes nur in Korrelation zu den Wissenschaften selbst (wie zu aller übrigen Geistestätigkeit) möglich ist, also hypothetische Gültigkeit besitzt. Nichtsdestoweniger ist sie unumgänglich notwendig und von entscheidendem Wert.

In Wiederanknüpfung an oben Gesagtes mag nun daran erinnert werden, daß Erkenntnis im weiteren Sinne des Wortes, also auch „Denken", sich in jedem Sinngebiet, auch in den gern „a-theoretisch" genannten, findet. Das, was die Sinngebiete primär unterscheidet, ist der Sinn der Setzung ihrer Inhalte und der Gegenständlichkeit derselben, der nicht ohne Bezug auf den Sinn, in welchem das „Subjekt" sich selbst in diesem Sinnzusammenhang setzt, zu bestimmen ist. Nur weil es im Sinne der naturwissenschaftlichen Seinssetzung liegt, vom Sein des Erkennenden gänzlich zu abstrahieren, läßt sich dessen Gegenständlichkeit ohne solche Bezugnahme auslegen; indem man aber diesen Grenzfall, der nur wieder im Ganzen der menschlichen Existenz begreiflich wird, für allgemeingültig hielt, kam man dazu, aller Gegenständlichkeit überhaupt diesen Charakter zu vindizieren. Neben der Festsetzung dessen, was in irgendeinem Sinne abgeschlossen und fertig vorliegt, kann jedoch dazu „Stellung genommen", auf Grund des „Befundes" darüber „befunden" und „erfindend" eingegriffen werden. Jeder Weise der begreifenden, ergreifenden und angreifenden „Objektivierung" entspricht eine solche der „Subjektivierung", deren Bewußtsein freilich, als eine neue Art der (indirekten) Objektivierung nur am Ergebnis der ersteren im Rückgang gewonnen werden kann. Mit sich steigernder Bewußtheit nimmt der Voll-

Digitized by Google

zug einer jeden Sinngebung — die alle in Wechselbeziehung zueinander stehen — den Charakter der „Wissenschaftlichkeit" an und setzt in jeder eine entsprechende „Wissenschaft" heraus, sofern und soweit das Moment des begreifenden Erkennens abgesondert und für sich ausgebaut wird. Aber naturgemäß ist diese „theoretische Behandlung" der Sache selbst von Sinngebiet zu Sinngebiet verschieden, deckt sich z. B. in der exakten Naturforschung ganz mit dem, worauf es „abgesehen" ist, tritt dagegen im „praktischen" Vernunftbereich in eine gewisse Spannung zu den eigentlichen „Absichten", die hier gesetzt werden, ohne daß doch der Gegensatz von „Theorie" und „Praxis" darum sinnwidrig wäre.

Erst auf dieser Höhe der Abstraktion und Differenzierung treten auch diejenigen Zweige der Wissenschaft auseinander, die man nomothetisch und idiographisch genannt hat, nämlich die „Gesetzes"- und die „Geschichts"forschung. Allgemein und prinzipiell verstanden findet sich dieser Gegensatz schon in der Naturwissenschaft; und auch in ihr müßte das letzte Bestreben darauf gerichtet sein, beides — „Tatsache" und „Gesetz" — nicht nebeneinander, sondern ineinander zu sehen, d. h. als die zwei Seiten einer lebendigen Wesenheit, deren Scheidung zwar Voraussetzung wissenschaftlichen Erkennens, deren Vereinigung aber die Aufgabe desselben bildet. Bleibt auch das Ziel für eine Erfahrung, in der das „Apriori" und das „Aposteriori", die Möglichkeit und die Wirklichkeit irreduzible Momente sind, unerreichbar, weil der Prozeß unabschließbar ist, so geht ihm deshalb seine Notwendigkeit durchaus nicht verloren. Ob sich die Forschung schon im klaren Besitze des zureichendes Rüstzeugs befindet, ist freilich eine andere Frage.

Man läßt die „Geschichte" in eigentlicher Bedeutung erst mit der „Kultur" beginnen, trotzdem auch die Natur schon ihre analoge Struktur besitzt, von der einzelne Wissenschaften, wie die Astronomie, Geologie, Biologie usw. zu berichten wissen. Aber es ist nicht nur das geringere Interesse an diesen „Geschehnissen" als an den „Gesetzen" (deren Kenntnis uns die technische Beherrschung der Natur gestattet), sondern ein tiefgreifender Unterschied im Geschehen selbst, der jene prinzipielle Unterscheidung für Methode und Gegenstand fordert. Daß aber wahrhaft historische Erkenntnis auch im Reiche der Kultur erst mit der Einsicht in den gesetzmäßigen Zusammenhang und nicht schon mit der Kenntnis und Aneinanderreihung einzelner Fakten gewonnen ist, wird allgemein anerkannt. Aus diesen Überlegungen folgt jedoch, daß alle Wissenschaft sich erst in ihrer „historischen" (nicht aber: historistischen) Methode vollendet, d. h. dann, wenn sie weder bei der Feststellung allgemeiner Gesetze noch einzelner Tatsachen (die als solche nur beobachtet und gesammelt werden), stehen bleibt, sondern fortschreitet zur beides als Momente einschließenden Form des „Verstehens", dessen Gegenstand Gestalt ist, „geprägte Form, die lebend sich entwickelt".

Nach dieser freilich sehr allgemein gehaltenen Umschau im ganzen Gebiet der Wissenschaften kann nun das systematische Problem der Kunstwissenschaften wieder gesondert gestellt werden. Wenn „Kunst" etwas Eigenes ist, so muß sie einer autonomen Sinngebung entspringen; dieser wird eine besondere Gestaltung in der Sphäre des Ausdrucks (also zunächst im Sinnlichen) entsprechen; endlich müßte gefragt werden, wie jene Funktion des Denkens in ihr mitwirkt und im Prozeß zunehmender Bewußtheit zu einer besonderen Wissenschaft (bzw. Theorie) ausgebaut werden kann, und welche Rolle sie im Vollzug der ästhetischen Bewußtseinstätigkeit spielt.

Aus den Ergebnissen aller bisherigen ästhetischen Arbeit geht wohl das Eine mit Sicherheit hervor, daß die im Ästhetischen und Künstlerischen etwa vorfindliche Sinngebung in ganz anderer Weise als die der übrigen Regionen

Digitized by Google

mit dem Sinnlichen, als Eindruck und Ausdruck, verschmolzen ist, derart, daß man geneigt sein könnte, ästhetisches Erleben und Kunst überhaupt als Gestaltung der Sinnlichkeit schlechthin zu bezeichnen. Auch die Rede von der „Eigenbedeutsamkeit der Wahrnehmung" ist ein extremer Ausdruck dafür. Trotzdem gilt es, das Schwergewicht auf die Frage nach dem „Wie?" der Gestaltung und dem „Sinn" desselben zu legen und erst dann zu untersuchen, warum sich das Ästhetische — und die Kunst, soweit sie in ihm verwurzelt ist — in sinnlicher Gestaltung zu erschöpfen scheinen. Tut man das, so zeigt sich, daß man auch in der Ästhetik richtig verfährt, wenn man mit der Analyse des Sachverhalts und nicht mit der des subjektiven Verhaltens (im Sinne der empirischen Psychologie) beginnt; denn selbst wenn man dieses zum Problem der Besinnung machen will, muß man es zuvor in Reinheit am Sachverhalt realisiert haben. Der ästhetische Sachverhalt aber ist die Erscheinung als solche, d. h. in der Bedeutung, daß, und in dem Maße und der Weise, wie sie Erscheinung ist. Es gibt deshalb immer etwas, was erscheint; doch kann es in höchstem Grade unbestimmt sein und bleiben, ohne die ästhetische „Bedeutsamkeit" der Erscheinung herabzumindern, da deren Wert sich allein nach der Gesetzlichkeit des „Erscheinens" (φαίνεσθαι) bestimmt. Da nun das sinnliche Auftreten nicht die einzige Weise ist, in der etwas erscheint, d. h. sich zeigt oder gezeigt wird, so ist auch ästhetische Gestalt nicht nur hierauf beschränkt, sondern ausdehnbar auf die ganze Weite des möglichen Ausdruckes in Sprache, Handlung, Stimmung, Gedanken usw. Freilich bildet das Sinnliche das Fundament, da alle Mitteilung, die „erscheinen" lassen will, an einer Stelle immer den Weg über sinnliche Vermittlung (αἰσθάνεσθαι) nehmen muß. Ist nun der Sinngehalt, welcher zur Erscheinung kommt, zunächst beliebig (d. h. die Erscheinung mag „bedeuten" und ausdrücken, was sie will), so ist doch das Verhältnis, in welchem er zum ästhetisch-relevanten „Wie" der Gestaltwerdung steht, nicht belanglos. Sobald jener repräsentierte Sinngehalt sich vor die Erscheinung drängt, oder anders gesagt, sobald wir einfach durch die Erscheinung hindurch auf den Sinngehalt gehen, dann wird jene zu einem bloß „Mittleren" mit dienender Funktion. Nur wenn der Gehalt ganz Form geworden, d. h. in der Erscheinung aufgegangen und deshalb im ruhigen Verweilen bei ihr zu erfassen ist, handelt es sich um ein echtes ästhetisches Phänomen. Ein solches weist nicht über sich hinaus auf etwas außer ihr, sondern nur auf sich und in sich selber. Die Symbolik, welche man durch alle Sinngebiete verfolgen kann, stiftet im ästhetischen Bereich ein Sinngefüge, in welchem sich ihre eigene Idee in eine Unendlichkeit von Dimensionen und Gestalten auseinanderlegt.

Der angegebene Sachverhalt kann sehr wohl schon ohne Bewußtsein der Gründe und ohne deutliche Einsicht in seine Struktur erlebt werden, sei es produktiv aus der adäquaten Gefühlslage heraus, sei es empfangend in der Hingabe an den Eindruck der Erscheinung. Er löst dann jene Freude und jenes „interesselose Wohlgefallen" aus, das solche „Zweckmäßigkeit ohne Zweck" zur Voraussetzung hat. Der Wunsch, zu wissen, worauf jenes Lustgefühl beruhe, wie es zu verwirklichen, zu steigern und zu äußern sei, kann nicht ausbleiben. Zwanglos knüpft die Besinnung an die verschiedenen Momente der ästhetischen Erscheinung an, deren „Wirksamkeit" oder „Bedeutsamkeit" ihr bewußt geworden ist. Durch solche Reflexion kann der ästhetische Genuß (und auch das Schaffen) zunächst nur gestört werden, weil sie hinter die unmittelbare Erscheinung sehen will, sei es auf die „Natur", auf die „Idee', auf das „Erlebnis" oder auf den „Künstler". Aber gerade hierbei entdeckt sie auch neue Züge an der Gestalt, die dadurch reicher wird an „Bedeutung", Sinn und Aus-

Digitized by Google

druck. Der Ertrag „theoretischer" Reflexion und Zergliederung kann mit hinübergenommen werden in neue ästhetische Betrachtung, die nun mehr findet im transparenten ästhetischen Phänomen, tiefer, klarer und vielseitiger seinen Gehalt auszukosten vermag. Die theoretische Erkenntnis des Ästhetischen, die sich im weiteren Verlauf nach Problemkreisen in eine Ästhetik, eine allgemeine und viele besondere Kunstwissenschaften gliedert, ist dem ästhetischen Erleben und dem künstlerischen Schaffen nicht an sich schon feindlich und gefährlich, obwohl sie es in mißverstehender „Anwendung" werden kann. Ästhetische Anleitung, Wegweisung und Erziehung, sowie künstlerische Schulung sind eine Angelegenheit für sich, die auch aus der Ästhetik und Kunstwissenschaft nur indirekt Nutzen ziehen kann.

Äußerlich gesehen, bleibt das Kunstwerk sich gleich, wenn man es ästhetisch in sich aufnimmt, oder zum Schlüssel für die Psyche des Künstlers macht, oder historisch in eine Entwicklungsreihe einordnet oder sie auf „Gesetze" einer Kunstgattung hin befragt. Dennoch „sieht" man es eigentlich anders an, wenn man anderes an ihm sehen will, und es selbst sieht entsprechend anders aus. Es fragt sich, wieweit es trotz solcher Änderung des Gesichtspunktes in Ästhetik, Kunsttheorie, Kunstgeschichte, Soziologie der Kunst usw. noch als Kunstwerk bestehen bleibt. Nur wenn man zugibt, daß es ein genuin-ästhetisches „Denken", eine „Erkenntnis" des ästhetischen Sachverhaltes als ursprüngliches Moment im ästhetischen Bewußtsein gibt, wird man alle diese „theoretische" Arbeit — und an ihrer Spitze die der philosophischen Ästhetik als Erkenntnis vom Wesen des Ästhetischen und der Kunst — nicht für müßig, unzulänglich oder gar unmöglich halten. Nur dann wird man zugeben dürfen, daß in jenen Einzelwissenschaften, auch wenn ihr Gegenstand ein anderer ist, der aber durch Beziehung zur Kunst (oder zum Ästhetischen überhaupt) eingeschränkt wird, noch solange wirklich von Kunst (und nicht bloß einem beliebigen „Symptom", „Symbol", „physiognomischen Ausdruck" usw.) die Rede ist, als die Eigenart derselben voll begriffen und hinsichtlich des besonderen Problems in Rechnung gezogen wird. Sollte die Ästhetik und Kunstwissenschaft z. B. zu dem Resultat kommen, daß die Kunst sich in diskreten Werken ausbreitet, und daß die Einheit des Zusammenhanges mehrerer, schon jeweils in sich abgeschlossener Werke, nur den Charakter einer umfassenden Komposition (deren künstlerischer Wert hinter dem der einzelnen Werke weit zurücktreten mag) haben kann, so müßte sich die Kunstgeschichte als Wissenschaft überlegen, inwieweit eigentlich der geschichtliche Zusammenhang, den sie feststellt, in der Ebene der Kunst als solcher liegt oder etwa jenseits ihrer in einer soziologischen, physiologischen, geistesgeschichtlichen oder anderen Ebene. Gerade die Bemühung um exakte Methoden der Kunstgeschichte brachte es den Forschern zum Bewußtsein, daß hierin systematische Probleme lagen. Auf jeden Fall muß das genuine Verhältnis, welches Kunst zu geschichtlichem Werden hat (wie immer es auch sei), in der wissenschaftlichen Darstellung der Kunstgeschichte zum Ausdruck kommen, wenn die historisch-interpretierende Wissenschaft (ebenso wie von anderen Kulturinhalten) auch von der Kunst das konkreteste Wissen vermitteln will, in welchem Gesetzlichkeit und Tatsächlichkeit als Momente aufgehoben sind.

Voraussetzung für die Möglichkeit der Kunstwissenschaften ist deshalb die in der philosophischen Ästhetik als Grundwissenschaft zu vollziehende Untersuchung der transzendentalen Bedingungen und zureichenden Erkenntnismittel der Interpretation ästhetischer Gebilde, sofern diese Auslegung selbst ästhetisch bleiben will. Der Unterschied solcher Interpretation von demjenigen „Erlebnis", welches man als „ästhetischen Genuß" bezeichnet, darf nicht in der sinnerfassenden Intention, sondern allenfalls in einer bewußtseinsmäßigen

Digitized by Google

Veränderung ihres Vollzuges gesucht und gefunden werden. Eine wichtige Seite der philosophischen und wissenschaftlichen Reflexion wird es sein, in einer grundlegenden „Beschreibung" (als Keim aller späteren Problemarbeit) durch richtige Wahl und Verwendung der Begriffe die ästhetische Einstellung geradezu zu realisieren, um dann in der von ihr vorgezeichneten Richtung fortschreitend den Gehalt ins Bewußtsein zu heben. Was z. B. die theoretisch-wissenschaftliche Betrachtung über den Seinssinn dieser Gegenständlichkeit ausmacht, muß eine Explikation und Präzisierung der Setzungen des ästhetischen „Urerlebnisses" sein. Wenn irgendwo, so ist bei diesem Versuch die Bereitstellung einer allgemeinen philosophischen Systematik in noch so dürftiger Form unentbehrlich. Auch die einzelwissenschaftliche Forschung kann sich nicht aus ihrer Korrelation zur Philosophie lösen, ohne Gefahr zu laufen, das eigene Problem schon im Ansatz zu verfehlen. Daß die Wissenschaften von der Bildenden Kunst heute in erkenntniskritischer und systematischer Beziehung denen der Dichtung und Musik manches voraus haben, mag darin begründet sein, daß sie mit anschaulich leichter fixierbaren Komponenten der symbolischen Gestaltung arbeiten können, nämlich solchen, die sich schon durch einen Vergleich mit dem „Naturvorbild" aufweisen lassen. Auch in terminologischer Hinsicht wurde der Reichtum der Sprache an Bezeichnungen für die Wahrnehmungswelt des Auges ihnen zum Vorteil. In jedem Falle hätte dann die deutlichere „Sprache" der Ausdrucksmittel die Erkenntnis selbst gefördert, worin ein weiterer Beweis für die wechselseitige Abhängigkeit aller Funktionen und die Wichtigkeit, diese systematischen Beziehungen zu beachten, läge.

Ideelle Existenz.

Von Maximilian Beck, Berlin.

Einleitung.

Vorliegende Abhandlung will einen durchaus einheitlichen Gedankengang wiedergeben. Ihre Einteilung in Kapitel und Paragraphen ist äußerlich, nur zum Zwecke leichterer Orientierung vorgenommen.

Von der Aufhellung und Zurückweisung gröberer Mißverständnisse des sogenannten „Platonismus" wird weitergegangen zu Auseinandersetzungen mit dem zeitgenössischen Heraklitismus, dessen lebender Hauptvertreter Bergson ist und dessen Iniziatoren Nietzsche und Dilthey waren.

Nachdem hier Klarheit geschaffen worden ist, gestaltet sich die Abhandlung immer mehr zu einer internen Diskussion auf dem Boden der Ideenlehre selbst. Hier aber gilt es vor allem dem Platonischen Grundgedanken von einer selbständigen Existenz der Ideen, auch vor und außerhalb aller Realität in den Dingen, zum Siege zu verhelfen entgegen der mythologisierenden Tendenz Platons selbst einerseits und entgegen der Aristotelisch-Thomistischen Auffassung anderseits. Hier (im II. Teil) versucht der Autor zu exakter Aufstellung axiomatischer Einsichten zu gelangen, welche ihrerseits auch den vorangegangenen apologetischen Ausführungen erst ihre endgültige Sicherung zu geben imstande sind. Das Ganze gliedert sich in drei Teile. Im ersten wird die objektive Existenz der Ideen gegen Mißverständnisse und Angriffe verteidigt, im zweiten positiv begründet, im dritten als die conditio sine qua non des Sinnes aller wissenschaftlichen Erkenntnis nachgewiesen.

Digitized by Google

Die Hauptschwierigkeit, mit der dieser Versuch zu kämpfen hat, liegt darin, eine durchaus einheitliche Gesamteinsicht, deren Einzelmomente sich alle gegenseitig bedingen, in lauter für sich selbst einsichtige Teilerkenntnisse zu zerlegen. Notabene: eine Gesamteinsicht, die ebenso einfach wie — eben deshalb! — schwer zu übermitteln ist! Wiederholungen waren nicht zu vermeiden. Oft dienen sie nur dazu, ein und denselben Gedanken durch verschiedene Formulierungen oder durch gleiche Formulierung in verschiedenem Zusammenhang möglichst eindeutig zu umschreiben.

Es sei bemerkt: Wir reihen im folgenden Ausdrücke wie Wesen, Idee, Form, Essentia, Bestimmtheit, Wesenheit, Washeit, Wie, Sosein, Quid, Quale, Gehalt als durchaus gleichbedeutend nebeneinander. Dies geschieht aber nicht in terminologischer Fahrlässigkeit, als übersähen wir und brächten durcheinander einerseits den verschiedenen Sinn dieser verschiedenen Worte und anderseits die verschiedene Bedeutung, in denen einzelne dieser Worte gebraucht wurden und werden. Sondern durchaus bewußt und absichtlich bedienen wir uns dieser anscheinend sehr unexakten Sprechweise: um nämlich das, was wir selbst unter „Idee" verstehen, als identischen Ursinn und Konvergenzpunkt dieser verschiedenen Termini möglichst eindeutig spürbar zu machen!

Es wäre eine billige Illusion, zu glauben, daß fixe Terminologie stets Eindeutigkeit des Sinnes verbürgt. Und gar in unserem Falle, wo der Untersuchungsgegenstand jenseits jeder Definitionsmöglichkeit liegt, ist gerade eine möglichst schwebende Sprechweise allein imstande, den Leser davor zu bewahren, sich bei einem bloßen Wortverständnis zu beruhigen — statt in selbsttätiger Anschauung durch die verschiedenen Wortsinne hindurch zum identischen Gegenstand vorzudringen. Und nur dieses selbsttätige Mitgehen allein ermöglicht das adäquate Verständnis des hier Explizierten.

Keiner, der um die gegenwärtigen Problemlagen in Philosophie und Einzelwissenschaften Bescheid weiß, wird leugnen können, daß die Diskussion der hier ins Zentrum gestellten Frage nach der objektiven Existenz der Ideen endlich einmal klar und unzweideutig in Angriff genommen werden muß. Denn auch heute noch, in der Zeit der akuten „Grundlagenkrisen" aller Wissenschaften, hängt von der Beantwortung dieser Frage allein die Beantwortung jener anderen Frage nach der Möglichkeit wissenschaftlicher als end- und allgemeingültiger Erkenntnisse nicht weniger ab als zur Zeit Platons, der sie zu allererst in gleichem Sinne mit vollster Klarheit stellte.

Ferner leidet das gegenwärtige Denken — in und außerhalb der Philosophie — daran, daß ihm unter dem Einflusse der Kantischen Philosophie das Verständnis dessen, was Vernunft (ratio) bedeutet, abhanden gekommen ist: daß nämlich Vernunft kein spezifisches Erkenntnisvermögen ist, daß sie vielmehr Erkenntnis ist, die sich von anderen Erkenntnissen durch nichts anderes als durch eine besondere Gegenstandssphäre unterscheidet, nämlich die der notwendigen Wesenszusammenhänge, deren Erfassen allein einsichtiger Erkenntnis gleichkommt, und daß man daher ein Recht hat, auf diese spezifische Gegenstandssphäre den Namen Vernunft (ratio) zu übertragen. Und eben dies ist der eigentliche Sinn des heute so gering geschätzten „Rationalismus", insbesondere bei Leibniz und Hegel. Wobei nicht zu vergessen ist, daß Kants Kritiken eben gerade nicht Kritiken der Vernunft waren, da sie den Fundamentalunterschied von bloßer Tatsachenerkenntnis und von einsichtiger Vernunfterkenntnis von der Subjektseite her interpretieren.

Schließlich aber erweist sich die Notwendigkeit, das Problem von der

Digitized by Google

objektiven Existenz der Ideen heute von neuem in Angriff zu nehmen, auch aus folgendem:

Wir stehen mitten in einer Neuaufrollung der gesamten Problematik scholastischer Philosophie, deren adäquates Verständnis jahrhundertelang völlig verschüttet war. Denn selbst die katholische Theologie, die diese Philosophie tradierte, befand sich diese Jahrhunderte hindurch nur in dauernder Abwehrstellung gegen die jeweils zeitgenössischen Philosophien, also in einer negativen Haltung, die ihr die positive lebendige Aneignung des von ihr verwahrten Schatzes verwehrte. Ängstlich mußte sie sich nur an die festen Schalen halten statt an den flüssigen Kern. Auch widerstand sie natürlicherweise nicht ganz der Infektion durch die jeweils zeitgenössischen Philosophien und verflachte so — unwillkürlich — in versuchtem Angleich an sie oder im Kampf mit ihnen den Sinn ihrer eigenen Philosophie. So ist allmählich das lebendige, tiefere Verständnis der Probleme scholastischer Philosophie, deren schriftliche Dokumente ja nur als Gedächtnisstütze, End- und Ausgangspunkte mündlicher Debatte und Tradition gedacht waren, also von vornherein auf undogmatisches, flüssiges Philosophieren angelegt sind, verlorengegangen. Dieses Verständnis kann heute nicht anders rekonstruiert werden als durch völlig selbständiges Neudurchdenken der scholastischen Probleme.

Ja, lohnt sich dies denn überhaupt? Ob es sich lohnt oder nicht — die Philosophie ist heute ganz von selbst zur Diskussion jener Probleme gelangt, von denen sie erst nachträglich entdeckte, daß sie ja schon die Fundamentalprobleme der Scholastik tatsächlich waren!

Im übrigen müßte endlich mit der sehr bequemen Legende aufgeräumt werden, die scholastische Philosophie sei, da sie eingestandenermaßen selbst nur „ancilla theologiae" hätte sein wollen, als freie und wissenschaftliche Philosophie gar nicht ernst zu nehmen. Das „philosophia ancilla theologiae" ist, weit entfernt davon, ein positives Richtziel scholastischer Philosophie gewesen zu sein, ganz im Gegenteil nur eine Redewendung, womit gerade ein freies und wissenschaftliches Philosophieren einer philosophiefeindlichen, stark konservativen und ängstlichen Orthodoxie gegenüber überhaupt erst seine Existenzmöglichkeit behaupten mußte. Man vergißt, daß das Christentum ursprünglich seinem Wesen nach radikal philosophiefeindlich war! Soweit aber Untersuchungen über die göttliche Wesenheit in der scholastischen Philosophie ihre Stelle haben, sind sie gerade auf der Höhe scholastischen Philosophierens — bei Thomas von Aquino — so restlos frei vom positiven Dogmatismus der katholischen Kirche, ja des Christentums überhaupt, daß sie sich als durchaus gradlinige Entwicklung der arabisch-jüdischen Philosophie darstellen. Dieses Jenseits der spezifischen Konfession innerhalb der mittelalterlichen Philosophie* wird unter anderem dadurch auch äußerlich gekennzeichnet, daß einerseits der jüdische Philosoph Avicebron (Ibn Gabirol) seinem ausgezeichneten Kenner und Anhänger Duns Scotus als arabischer Philosoph gelten konnte und daß anderseits die philosophische Theologie des Thomas von Aquino ebensogut für die Philosophie eines Arabers oder Juden gehalten werden könnte. Denn die spezifisch christlichen Glaubenssätze von der Menschwerdung Gottes, von der Trinität, vom Abendmahl stehen ganz jenseits der philosophischen Theologie des Thomas von Aquino. Sie sind eben gar nicht Sache der Philosophie sondern des Glaubens, der nicht Sache des Denkens sondern Willens und außerdem — anerkanntermaßen — Mysterium ist. Aber die göttliche Wesenheit selbst ist philosophisches Problem nur als die causa causarum, als der allein restlos in sich fundierte Seinsgrund alles Seienden. Die Frage, um die es

* Entspricht durchaus der übernationalen Geltung gegenwärtiger Wissenschaft!

Digitized by Google

hier geht, ist rein philosophisch. Und auch heute noch ist die Frage, ob der Grund des Seins alles Seienden in dem Seienden selbst oder außerhalb seiner zu suchen ist, eine mit Recht zu stellende Frage frei philosophierenden Denkens. Ebendamit ist aber auch die Disjunktion zwischen einer „Weltschöpfung aus Nichts" oder einem ewigen Weltbestand logisch eng verknüpft, und der Halbgebildete, der in dem Satz „Weltschöpfung aus Nichts" nur eine alberne Absurdität sieht, hat den durchaus vernünftigen und philosophischen — rein ontologischen — Sinn dieser Frage überhaupt gar nicht begriffen.

Im übrigen wurde auch die These des ewigen Weltbestandes von der mittelalterlichen Philosophie ebenso ernst und ohne Rücksicht auf das religiöse Dogma erwogen wie die gegenteilige These. Das Wort „Gott" bedeutet der Scholastik so ganz und gar nicht jenen anthropomorphistisch zurechtgestutzten „lieben Gott" naiven Kinderglaubens, daß es stets übersetzt werden kann mit Urgrund allen Seins, mit unbedingtes Sein, Absolutes, kurz mit Ausdrücken, die ein notwendiger Begriff allen in die Tiefenschicht philosophischer Probleme vordringenden Denkens ist. Eine systematische Darstellung der thomistischen Philosophie (besonders klar und gründlich die Darstellung von Sertillanges — erstmalig übersetzt bei Jakob Hegner, Hellerau) liest sich nicht weniger untheologisch als etwa Spinozas Ethik! Die Geschichtsschreibung der Philosophie ist ja allmählich dahintergekommen, daß Leibniz und Spinoza nur geradlinige Fortsetzungen der schon in der Scholastik miteinander kämpfenden pantheistischen und theistischen Richtungen sind. „Gott oder die Natur" und „Gott oder die schöpferische Seinsursache" — das sind rein philosophische Prinzipienentscheidungen.

Und nun ist es außerordentlich komisch, daß man gewohnt ist, gerade jene Lehre der Scholastik aus einer Dienstfertigkeit am religiösen Dogma abzuleiten, die das scholastische Philosophieren am ehesten in ausgesprochenen Gegensatz zum religiösen Dogma zu bringen drohte: Die Lehre von der objektiven Existenz ideeller Wesenheiten. Nicht nur widerstand diese Lehre dem Dogma von der vorweltlichen Alleinexistenz des einzigen, in radikalster Form absolut einfach gedachten Gottes: sofern nämlich auch jene Wesenheiten ewig, einfach und unschaffbar sind — wie Gott selbst und mit ihm nicht identisch! Sondern an den unverbrüchlichen Gesetzen der notwendigen Zusammenhänge, die zwischen ideellen Wesen bestehen, bricht sich auch Gottes Allmacht, sofern sie — wie es einer im Wunderglauben groß gewordenen Religiosität entspricht — als absolut im Sinne von Willkür gedacht wird. Selbst Gott kann nicht einen viereckigen Kreis schaffen, selbst Gott kann nicht machen, daß zwei mal zwei fünf sei. Selbst Gott kann keinen vierdimensionalen Raum schaffen. Die Geschichte meldet, welcher Kämpfe und Anstrengungen es bedurfte, solche Einsichten — Einsichten, die alle Selbstsicherheit und Souveränität von Vernunft und echter Wissenschaft begründen — mit dem religiösen Dogma in Einklang zu bringen. Nicht die geringste Schwierigkeit für eine Konkordanz mit den religiösen Dogmen bestand aber gerade für die dem entgegenstehenden Lehren des Nominalismus und Irrationalismus — welche sich so gut mit der „modernen, freien, vorurteilslosen Wissenschaft" vertragen und sie auch tatsächlich einleiteten!

Müssen es da nicht sehr gewichtige Gründe gewesen sein, die die positiven Thesen der objektiven Existenz jener Wesenheiten — der Universalien — begründeten? Und hat man ein Recht, den Universalienstreit so albern zu deuten, daß es da um Dinge gegangen sei, die heute jedes vollsinnige Schulkind als bloße Hirngespinste erkenne? Dürfte es nicht vielmehr nur naive Anmaßung sein, anzunehmen, die denkgeschultesten Geister, die in Europa je gelebt haben, hätten jene Einwände übersehen, auf die „der gesunde Menschenverstand" unserer Tage mit breitem Grinsen hinweist, wenn er in dem heftigen Streit einer

Digitized by Google

Zeit, die mit ganz anderem Ernste geistig existierte als die unsere, nur ein Spiel müßiger Köpfe zu sehen sich erlaubt?

Weit entfernt davon, daß dieser Streit in der vorwiegend nominalistischen Spätzeit der Scholastik negativ entschieden worden wäre, ist man sich doch darüber einig, diese nominalistische Spätzeit als Verfallszeit anzusehen. Und was dann folgte, die neuzeitliche Philosophie, verlor im Rausche der empirischen Entdeckungen allmählich jede Kontinuität mit den scholastischen Problemen. Heute erst, wo dem jahrhundertelang andauernden Rausch allmählich der unvermeidliche Kater folgt — in Form der Grundlagenkrisis aller Wissenschaft —, heute endlich sind wir wieder annähernd reif geworden, den ganzen Ernst jenes Streites zu verstehen. Seit Husserls „Logische Untersuchungen" die erste Bresche schlugen in alle psychologistisch-nominalistischen Erklärungsversuche der Abstracta — und das eben sind ja die Universalia —, seitdem ist der alte Streit eigentlich schon wieder entfacht. Was von mir gewollt wird, ist nur, zu verhüten, daß er, wie so manches andere, was der Forschungswille der Phänomenologie früher zur Diskussion stellte, später aber, rapid erlahmend, wieder preisgab, in die Versenkung verschwinde. —

Die hier vorgelegte Abhandlung schränkt nun dieses Streitgebiet insofern ein, als sie aus der Sphäre jener Gegenstände, deren Eigenexistenz hier bewiesen werden soll, ausschaltet gerade das, was meist im Vordergrunde des Universalienstreites stand: nämlich den Sinn von Begriffen, die überhaupt keine spezifischen Gegenstände meinen, sondern nur logische Funktionen sind. (Vgl. die diesbezüglichen Ausführungen in A. Pfänders „Logik", Halle 1921.) Teilweise dürfte sich auch die Unterscheidung von Gegenstandsbegriffen und Funktionsbegriffen mit dem decken, was Marty mit seiner Unterscheidung der autosemantischen und synsemantischen Ausdrücke im Sinne hat. (Vgl. dazu auch den Aufsatz von Prof. O. Kraus in diesem Hefte.) Solche Begriffe, z. B. was, wie, und, aber, ist, soll usw., täuschen in substantivischer Form (etwa als Gegenstand, Qualität, Beziehung, Häufung, Gegensatz, Sein, Wahrheit, Gesetz usw.) vor, spezifische Gegenstände zu meinen. So könnte die Frage sinnvoll erscheinen, ob nicht auch die „Ideen" Gegenstand, Qualität, Beziehung, Häufung, Wahrheit, Gegensatz, Sein, Wahrheit, Gesetz usw. objektive Existenz besitzen. Demgegenüber sei hier ein für allemal ausdrücklich bemerkt, daß das, was derartige Ausdrücke meinen, von uns gar nicht als Idee angesehen wird. Statt von solchen Ideen dürfte man richtiger nur von solchen Begriffen sprechen. „Idee" ist der im Begriffe gemeinte Gegenstand. Nur den Gegenstandsbegriffen entsprechen Ideen, nicht aber den Funktionsbegriffen. Da im folgenden Texte von Ideen stets als nur von anschaulichen Bestimmtheiten gesprochen wird, anschaulich aber nur ein bestimmtes gegenständliches Etwas sein kann (was nicht ist, kann nicht geschaut werden!), versteht es sich von selbst, daß die ideelle Existenz von dem, was mit logischen Funktionsausdrücken bedeutet wird, gar nicht in Frage kommen kann.

Freilich verhehlen wir uns nicht, daß damit die Sache noch lange nicht erledigt ist. Denn erstens ist es nicht immer so einfach, zu erkennen, was Gegenstands- und was Funktionsbegriff ist. Und zweitens ist der Einwand nicht ohne weiteres abzuweisen, daß auch die logischen Funktionen selbst spezifische Bestimmtheiten sind, die selbst wiederum in eigens auf sie gerichteten Begriffen gegenständlich gemeint sein können, und daß auch die Erkenntnis dieser spezifischen Bestimmtheiten in einer spezifischen Anschauung fundiert sein muß. Die Entscheidung der hier neu auftauchenden Fragen dürfte das Ziel der schwierigsten Untersuchungen werden, vor die sich die Philosophie bald gestellt sehen wird. In der Form des Problemstreites, der sich an die Kategorienlehre

Digitized by Google

Kants heftet, ist sie eigentlich längst schon akut. Ebendamit wird aber deutlich, wie wenig willkürlich der Universalienstreit der Scholastik selbst dann war, wenn er um die objektive Existenz der abstraktesten Abstrakta ging.

Erster Teil:
Apologetische Begründung der Ideenlehre.

I. Kapitel: Rationalistische und irrationalistische Gegnerschaft.

Das Verständnis des Satzes: Es gibt ganz unabhängig von aller Realität objektiv existierende „Wesen" als irreale Entitäten, „Ideen" im Sinne Platons, darunter auch Gattungen, Arten, „Universalien" im Sinne des scholastischen Realismus — das Verständnis dieses Satzes wird heute ganz außerordentlich erschwert dadurch, daß man ihm — nichtsahnend — das direkte Gegenteil seines eigenen Sinnes zu unterschieben gewohnt ist. Moderner Irrationalismus und moderner Rationalismus verwerfen die Ideenlehre aus direkt entgegengesetzten Motiven. Dem Irrationalismus (Nietzsche, Bergson, Dilthey, Simmel, Klages) sind „Ideen" Gleichförmigkeiten, illusorische Verfestigungsversuche an einer stetig sich ändernden, Starrstellungen einer stetig fließenden Realität — zum Zwecke praktischer Übermächtigung oder Orientierung. Sie existieren nur für ein abstrakt-begriffliches, anschauungsloses Denken, für den die rasend und heißblütig dahintanzende Wirklichkeit gewaltsam zerstückelnden und kaltstellenden Intellekt, für den pedantischen lahmen, blinden, ehrfurchtslosen, nüchternen Verstand. An sich, absolut, in Wirklichkeit „gibt" es nie zweimal dasselbe, nie allgemein prädizierbare Qualitäten und Quidditäten, sondern nur intimste individuellste Nüance. Was existiert, ist ineffabile, irrational.

Alle Ideeierung oder „Begrifflichkeit" ist den Irrationalisten ein großmaschiges Sieb, das auch nicht die Spur des Wirklichkeitsstroms zu halten fähig ist. Wenn überhaupt, läßt er sich nur „im Bilde", symbolhaft, im Mythos, im Mysterium haschen — und in ekstatischem Taumel, im Untergang und Aufgang im all-einen Absoluten wirklich erschauen.

Solchen Ansichten steht der geschulte philosophische Fachmann intellektualistischer Richtungen allerdings mit gelassener Kühle gegenüber. Ihm widerlegt sich die Negierung objektiver Geltung rationalen Denkens schon durch die offenbare Tatsache, daß ja alle derartigen Behauptungen der Irrationalisten als Behauptungen, also als Urteile die Gültigkeit des Denkens und der Allgemeinbegrifflichkeit, mindestens partiell, implizite voraussetzen.

Gleichwohl: Auch er meint, „Begriffe", Allgemeines — das existiere nicht. Es existiere nur die empirische raumzeitlich eindeutig determinierte Wirklichkeit mit ihren gemeinsamen Merkmalen, mit Gleichheiten und Ähnlichkeiten, vor allem mit ihren konstanten „Gesetzen". Freilich nicht jene mythische Fabelfigur des rasenden, tanzenden Lebens oder der all-eine weltidentische „Gott". Sondern die kopernikanische Schein- und Bewußtseinswelt Kants oder die Welt der modernen Natur- und Geschichtswissenschaft. Was aber gewiß nicht existiere, das seien jene überrealen Gebilde, die sogenannten „Ideen", die überindividuellen, also irrealen Gattungen, Arten, „Wesen". Teils seien das nichts weiter als Hypostasierungen von theoretischen Notbehelfen einer rückständigen (vor allem sprachpsychologisch zurückgebliebenen!) Philosophie. Teils aber — und vor allem in heutiger Zeit! — seien sie, im Widerspruch zur intellektuellen Redlichkeit, Strenge und Bescheidenheit, eine Konzession an atavistische Gemütsinstinkte, seien Selbstaufgabe des besonnen forschenden Geistes. Freilich sei es bequemer, einer fleißigen und geduldigen Erfahrungsforschung das

Digitized by Google

Fabelding einer sogenannten „Intuition" oder „Wesensschau" vorzuziehen. Aber was anderes kann denn solch unkontrollierbares Ding sein als ein pathologischer Seelenzustand? Man denke doch an die dichterischen Eskapaden Platons und Plotins bei Gelegenheit der Beschreibung dieser „Intuition": triefen sie nicht von Begeisterungen und Räuschen, von Ergriffenheiten der Wonnen, oft sogar erotischer?! Und was sollen die in solchem Zustande „erschauten" Ideen anderes sein als Objektivierungen dieser pathologischen Seelenzustände, Phantasien, Halluzinationen, in denen jede Art von „Mystik" sich zu Hause fühlt?

Also: Klare kalte Vernunft will von „Ideen" nichts wissen und weist sie der vernunftfeindlichen Mystik als deren Erfindung zu. Und diese? Siehe oben!

Zwischen den Mühlsteinen modernen Rationalismus und Irrationalismus wird so die Ideenlehre zu Tode gerieben.

II. Kapitel: Abstraktheit der Ideen.

Exakte philosophiegeschichtliche Forschung müßte allerdings feststellen, daß nur der Wechselbalg der Ideenlehre das Opfer dieser Zermahlung ist.

Zu allererst sind „Ideen" keine Begriffe und nicht einmal Gegenstände des Denkens, sondern der unmittelbaren Erfassung oder Erschauung, d. i. Wahrnehmung. Sie sind „abstrakt" nicht in dem Sinne, daß von der Wirklichkeit als solcher abgesehen würde und daß sie bloß ihre Repräsentanten, gleichsam algebraische Zeichen wirklicher Gegenstände wären. Sondern: „abstrakt" sind sie im Gegensatz zu „konkret", und beides ist strengstens wörtlich zu verstehen. Konkret (von concresco) bedeutet zusammengewachsen, also verflochten, verdichtet, massig, fest. Im Gegensatz zu: isoliert, für sich allein, undicht, unfest, auseinandergezogen, vom Zusammensein mit anderen „abgezogen", was der wörtlichste Sinn von abstrakt (abstrahere) ist.

Nehmen wir vorerst mal nur des Experimentes wegen an, es gäbe das, dessen Existenz gerade hier in Frage steht. Also z. B. so etwas wie die Idee eines ganz spezifischen Rot, einer ganz bestimmten Rotnüance. Keiner, der sich nicht gerade auf eine theoretische Voreingenommenheit kapriziert, wird leugnen können, daß es eine unendliche Anzahl verschiedenartigster wirklicher Dinge gibt, die sich in einer letzten, nicht weiter differenzierbaren Nüance ihrer Färbung gleichen können. Aber nun sollen wir mal, wie gesagt nur eines Experimentes wegen, bloß annehmen, diese letzlich spezifizierte Rotnüance als solche könne absolut isoliert existieren. Was das für eine Art von Existenz sein soll, und ob sie möglich, ja überhaupt sinnvoll ist, steht vorerst noch gar nicht zur Diskussion, sondern: denken kann man auch Unmögliches, Sinnloses, Sinnwidriges. Also: Mit all diesen skeptischen Vorbehalten denke man bloß, es existiere eine letztlich spezifizierte Rotnüance als autochthone, absolut isolierte Entität, als reine Idee, als pures Wesen. Nun untersteht auch solches Gedankenexperiment der Logik. Wir werden nämlich zugeben müssen: Gesetzt, es gäbe diese absolut isolierte Rotnüance, gesetzt weiter, wir hätten von ihr eine unmittelbare Anschauung, d. h. wir nähmen sie als ein objektiv Existierendes direkt wahr: trotz ihrer Objektivität, trotz ihrer Existenz, trotz ihrer anschaulichen Wahrnehmung wäre uns nun diese an sich existierende Rotnüance in eben jener Charakterisiertheit gegeben, derentwegen man sie gerade als pures Gedankending und als Gegenstand eines durchaus unanschaulichen blinden Meinens anzusehen verlockt wird; also eines Meinens, das bis zur Erfassung des gemeinten Gegenstandes selbst gar nicht durchdringt, sondern in der bloßen Zielung steckenbleibt!

Wir sähen nämlich, nähmen wahr, schauten an ein Etwas, dessen Existenz — laut Voraussetzung! — sich im qualitativen Gehalte völlig erschöpfte. Außer

Digitized by Google

der anschaulich erfaßten Rotnüance selbst wäre absolut nichts da! Nicht einmal räumliche Ausgedehntheit*, geschweige denn räumliche Gestalt oder gar körperliches Substrat samt dessen Qualitäten, wie Dichte, Härte, Undurchdringlichkeit usw. Das bedeutet: Es fehlte dem auf die objektiv existierende Entität einer ganz spezifischen Rotnüance direkt auftreffenden Blicke jene Kompaktheit von Halt und Widerstand, die sonst überall objektive Existenz signalisiert. Es fehlte jene Kompaktheit eines dumpfen, irrationalen Mediums, eben die Zusammengewachsenheit, das ist eben „Konkretheit" einer unübersehbaren Menge und Mannigfaltigkeit von anderen Bestimmtheiten, als es die der spezifischen Rotnüance allein ist, eine Kompaktheit, die dieser Rotnüance erst als deren Substrat den Charakter objektiver Realität gäbe.

Resultat: Eine pure Idee, eine isolierte Bestimmtheit müßte sich auch der direktesten Wahrnehmung eben infolge ihrer Isoliertheit notwendig derart undicht, derart zu absoluter Dünne verflüchtigt präsentieren, daß der Anschein erweckt würde, man erfasse statt einer eigenmächtigen Objektivität nur deren ausgelaugtestes, leisestes, kraftloses Schattenbild: man schaue sie gar nicht, sondern sei bloß auf dem Wege zu ihrer Schauung: meine, intendiere sie bloß. Denke bloß, schaue aber nicht.

Und nun eine Art Gegenprobe: Daß es wirklich nur die Konkretheit, das ist das Zusammengewachsensein eben dessen ist, dessen Anschaubarkeit man leugnet, — daß in der Tat nur diese Konkretheit objektive Wirklichkeit charakterisiert, das zeigt ein sehr einfaches Experiment: Hier ein wirkliches Stück Kreide: man „analysiere" es. Das heißt: man abstrahiere in der Vorstellung schrittweise von allen darin zusammengewachsenen spezifischen Qualitäten. Man isoliere Gestalt, Farbe, Härte, Glätte, Dichte, Undurchdringlichkeit, Ausdehnung, Schwere, Temperatur, Geschmack, Geruch usw. Lauter Bestimmtheiten, die uns doch hier sinnlich wahrnehmbar gegeben sind! Zuletzt hat man dennoch mit dieser isolierenden Abstraktion diesem wirklichen Stück Kreide jede Wirklichkeit ausgezogen! Dicht vor Augen ist uns so das wirkliche Stück Kreide in lauter irreale Bestimmtheiten zerfallen: in „Ideen"! Irrig war die Erwartung: hinter all diesen „Erscheinungen" dringe man bis zur eigentlich objektiven Wirklichkeit vor. Auch was man zuletzt, jenseits des sogenannten naiven Standpunktes, — in naturwissenschaftlicher Einstellung — als eigentliches Substrat, als wahre Ansich-Wirklichkeit erklären mag: Masse, Kraft, Atome, Bewegung — es wird um kein Gran anders. Denn bei „Atom" und „Masse" könnte und müßte man jenen Isolations- und Abstraktionsprozeß noch fortsetzen. Und bringt man es neueren Theorien zuliebe fertig, pure Kraft oder pure Bewegung (Bewegung ohne Bewegtes!) als letztes zu hypostasieren, dann hat man eben damit allen Wirklichkeitscharakter aus der Welt wegreduziert. Statt ihrer hält man eine Hypostase in Händen, die zumindest nicht mehr Wirklichkeits- und Objektivitätscharakter hat als die „blasseste Idee". Nicht anders ist das Resultat, wenn man alle Realität und Objektivität auf „Bewußtsein" reduziert.

Der gewaltige Unterschied aber ist der, daß man gerade mit derartigen vermeintlich sehr realistischen und wissenschaftlichen Verfahren den Weg an-

* Man glaube ja nicht, daß dieser Gedankengang schon durch die vermeintliche Unmöglichkeit der Ausdehnungslosigkeit einer Farbe erledigt wäre. Ausgedehntheit, die ja als bestimmtes Was von Farbe verschieden, ist ein anderes Wesen als Farbe. Selbst wenn keine Farbe je real sein könnte, ohne ausgedehnt zu sein, so wäre doch Ausdehnung nicht ihre Wesensbestimmtheit, sondern nur ihre notwendige Realisierungsbedingung. — Und davon abgesehen: nicht einmal dieses ist sicher. Denn man spricht von Farbigkeit und von bestimmter Farbenspezies auch bei Unausgedehntem, z. B. bei Tönen. Alle Versuche, dieses Faktum als bloß uneigentlichen oder übertragenen Sprachgebrauch zu deuten, müssen immer schon in einem tertium comparationis gerade das implizite voraussetzen, was sie explizite wegdeuten wollen!

Digitized by Google

schaulicher Gegebenheiten verlassen und nur dekretiert hat: das Gegebene sei Schein. Wirklichkeit sei nur das theoretisch Erschlossene. Wie wenig aber selbst im Falle der (mehr als problematischen!) Richtigkeit solcher und anderer, vor allem biologistischer Realitätstheorien die Objektivität der „Ideen" hinfällig würde, soll später erwogen werden.

Wir halten vorerst bloß fest: Es widerstreitet der Intention der Ideenlehre, Idee und Begriff zu identifizieren. Idee wird als anschaulicher Gegenstand proklamiert. Es widerstreitet gleicherweise der Intention der Ideenlehre, von der Idee jenen Anschauungscharakter zu erwarten, wie er notwendig nur „konkreten" Gegenständen eignen kann. Idee ist notwendig isolierte, und allein in diesem Sinne „abstrakte" (d. i. von ihrem Verwachsensein mit anderen Ideen abgelöste, abgezogene) Bestimmtheit. Als solche angeschaut, muß ihr notwendig der Charakter von Fülle und Kompaktheit konkreter Gegenstände fehlen. Man verwechselt zu Unrecht: Anschauen isolierter Bestimmtheiten mit begrifflichem Denken. Und man reserviert den Terminus „Anschauen" zu Unrecht nur dem Anschauen konkreszierter Bestimmtheiten.

Aus der Unmöglichkeit bloß dieser letzteren Art von Anschaulichkeit bei Ideen auf deren Nichtexistenz und Nichtanschaubarkeit zu schließen, ist verkehrt.

III. Kapitel: Das Allgemeinsein der Ideen.

Die traditionelle Ideenlehre (mit sehr geringen Ausnahmen) kennt nur Gattungs- und Artideen, sie leugnet Individualwesen. Dies interpretiert man als wirklichkeitsblinden und wirklichkeitsvergewaltigenden Schematismus. Denn, so argumentiert man: Die Wirklichkeit quillt über vom Reichtum differenzierter Bestimmtheiten, sie wiederholt sich nirgends. Das Generelle, das Allgemeine ist nur ein fader Absud, der nirgends als im Denken bequemer Köpfe existiert. Objektiver Erkenntniswert fehlt ihm; allenfalls ist er ein Instrument, geschaffen, nur um die Wirklichkeit praktisch zu handhaben und willkürlich zu bewältigen.

§ 1. Pragmatistische Ableitungshypothesen des Generellen.

Was nun gleich das letztere, die pragmatistische Ableitung des Generellen, betrifft, so setzt sie implizite eben das voraus, was sie explizite leugnet. Nämlich die objektive Existenz des Generellen in der Wirklichkeit. Denn worauf soll sich gerade der praktische Wert der generellen Schematismen gründen, wenn diesen in der Wirklichkeit nichts entspricht? Ist der generelle Schematismus eine subjektive und willkürliche (mir durch meine spezielle biologische Organisation aufgezwungene) Täuschung, dann werde ich ja unrettbar die objektive Wirklichkeit verfehlen, werde stets daneben tappen, wenn ich in seiner Orientiertheit zur Wirklichkeit befangen bin. Etwas ganz anderes wäre es, wenn man behauptete, die objektive Wirklichkeit erschöpfe sich nicht in Allgemeinheiten, und die praktische Orientiertheit zwinge uns — wie in Scheuklappen Hineingezwängte —, alle praktisch irrelevanten differenzierten und individuellen Bestimmtheiten nicht zu sehen, zwinge uns, an ihnen vorbei zu sehen. Damit wäre zugegeben, daß es außer dem Differenziertesten und Individuellen auch das Generelle objektiv gebe.

Im übrigen widerspricht die pragmatistische Ableitungshypothese des Generellen, so lebenswahr sie sich auch gebärdet, schon der vulgärsten Lebenserfahrung. Diese setzt den Praktiker dem Theoretiker entgegen. Und zwar, weil dem Theoretiker das fehle, was die Praxis allein zu geben vermag: nämlich gerade die nicht in generelle Schematismen zu bringende differenzierteste und intimste Erfahrung, die sich nicht in allgemeine Begriffe bringen läßt, die man „in der Hand haben", „im Griffe haben" müsse.

Digitized by Google

§ 2. Verwechselung von individuell mit differenziert.

Man meint, Ideen seien wirklichkeitsfern, weil sie als generelle nicht differenziert genug seien, sondern grob, unnüanciert: eben zu allgemein.

Nun ist es eines der gröbsten Mißverständnisse der Ideenlehre, wenn man meint, sie sei prinzipiell dazu verurteilt, alles Besondere, Intime, Differenzierteste, Nüancierteste zu übersehen. Ganz im Gegenteil muß die Ideenlehre jeder Bestimmtheit als Bestimmtheit, also auch der differenziertesten, ideelle Existenz zuerkennen. Jegliches Quid und Quale existiert vor und jenseits seiner Realisierung als ideeller Gehalt, der prinzipiell unendlichfach realisiert sein könnte! Auch die allerletzte differenzierteste Bestimmtheit ist immer bloß Spezies — und niemals ein reales Einzelding!

Was die hier zu Worte kommenden Gegner nicht sehen, das ist selbstverständliche Voraussetzung der Ideenlehre: daß man nämlich durch keinerlei noch so sehr ins Unendliche gesteigerte Differenzierung des Generellen jemals aus dem Bereiche des prinzipiell Generellen hinaus und zum Individuellen hinzukäme. Denn auch die allerdifferenzierteste Bestimmtheit weist ihre vielfache Realisierungsmöglichkeit durchaus nicht als a priori unsinnig von sich ab. Und doch ist gerade diese Unmöglichkeit der Dupli- und Multiplizität allein und ausschließlich das Wesen des Individuellseins.

Einzig und allein aus diesem Grunde leugnet die Ideenlehre die Existenz von Individualideen. Also nicht, weil sie für allerdifferenzierteste Gehalte keinen Blick hätte, sondern weil nach ihrer Überzeugung Individualität keine reine Bestimmtheit mehr, kein reines Was, kein Wesen ist, sondern schon Realisierung eines an sich unindividuellen Wesens. Was immer aber an noch so differenziertesten und intimsten Qualitäten der Reichtum der Welt aufzuweisen hat, gehört mit ins Bereich des Ideellen, des prinzipiell Generellen, prinzipiell Unindividuellen.

§ 3. Individualwesen.

Der Boden der traditionellen Ideenlehre kann aber auch ohne Gefahr für die Ideenlehre selbst verlassen werden, wenn sich zeigen läßt, daß das Individualitätsprinzip und Realisierung nicht zusammenfallen, daß es Individualwesen gibt, nämlich Ideen, die rein als solche notwendig ihre mehrfache Realisierung von sich ausschließen. Denn nur sofern und solange Individuellsein dem Realsein gleichgesetzt wird, schließt die Ideenlehre Individualideen notwendig und prinzipiell von sich aus: Also nicht als Individuales, sondern als Reales. Der prinzipielle Unterschied des Ideellen zum Realen bleibt aber unangetastet, wenn Individualität als quidditiver Gehalt und ebendamit als Idee sich entpuppt (vgl. Anhang §§ 7, 8).

§ 4. Objektivität des Allgemeinen. Sein Vorrang vor dem weniger Allgemeinen.

Auch das Speziellste, Intimste, Differenzierteste, Nüancierteste ist noch prinzipiell generell. (Unterscheide: „generell" in relativem Sinne seines Bezuges zum weniger Generellen = Speziellen. Und „generell" im absoluten Sinne des schlechthin Unindividuellen. Im letzteren Sinne ist auch das Speziellste, das selbst nicht mehr einem noch Spezielleren als Genus übergeordnet ist, gleichwohl noch generell.) Nun ist es aber dennoch Tatsache, daß wissenschaftliche Erkenntnis dem Allgemeineren unverhältnismäßig mehr zugekehrt ist als dem unendlichen Reichtum der Welt an intimen und nüanciertesten Gehalten. Woraus von Irrationalisten der voreilige Schluß gezogen wird: dies sei eben das unausweichliche Verhängnis einer Ideenerkenntnis. Mit diesen groben Tiegeln und Konfektionsanzügen der „Allgemeinbegrifflichkeit" (dabei verwechselt man

Digitized by Google

auch Idee und Begriff, s. II. Kapitel) werde aller intime Reiz und Reichtum der Wirklichkeit aufs roheste vermummt und verhängt.

Eben zeigten wir aber, daß auch die „persönlichsten" Anzüge, ja die intimste Nacktheit aller Wirklichkeit selbst noch ins Bereich der Ideen gehört. Anderseits ist zu ergänzen: Auch die generellste Erkenntnis vermummt nicht und verdeckt nicht das Intime und Individuelle. Sondern sie ist Erkenntnis von Bestimmtheiten, die ebenso objektiv in der realen Welt da sind wie die Nüancen und „persönlichsten Noten".

Eine nicht wegzuleugnende Tatsache ist, daß es gültige Erkenntnisse vom Überindividuellen, vom Allgemeinen gibt, daß es Ähnliches und Gleiches gibt, daß es Gattungen, Arten, Klassen, daß es Typen gibt. Ist das Illusion, bequeme Fiktion? Man sucht seit Jahrtausenden es zu beweisen, behauptet, dies sei „Verbalismus", das heißt, bloße Worte für Sachen nehmen. Sobald sich nun aber jemand hinsetzt, solche Behauptung zu beweisen, welche klägliche Theorien kommen da zum Vorschein! Werden da nicht immer und immer wieder längst abgedroschene und widerlegte Ableitungen ins Werk gesetzt? Immer wieder dieselben vagen „psychologischen Analysen", immer wieder dieselben „Zurückführungen" auf Gewohnheit, Häufigkeit der Erfahrung, Bequemlichkeit, praktische Zweckdienlichkeit (vor allem im sprachlichen Verkehr). Und immer und immer wieder dieselbe Kurzatmigkeit im Denken, die nicht merkt, daß ihre ganze Argumentation implizite dasselbe voraussetzt, was sie explizite widerlegt*. Husserls „Logische Untersuchungen" machen es überflüssig, auf alle nominalistischen und psychologistischen Ableitungsversuche des Generellen auch nur mit einem Worte einzugehen.

Weniger überflüssig dürfte es sein, zu betonen, wie sehr graue Theorie und Konstruktion gerade diese Leugnung der objektiven Existenz von Generellem in der Wirklichkeit ist — und wie wenig die von uns hier verteidigte Gegenthese. Gebärden sich doch die Verächter des Allgemeinen so, als zerstörten sie nur das graue Gespinst, in das wirklichkeitsferne Phantasten und pedantische Nüchterlinge die strahlend einmalige Wirklichkeit gehüllt hätten. Wie denn: Will man in die Kategorie dieser verächtlichen Menschenklasse einreihen die Künstler und Dichter, denen seit jeher wenig oder nichts lag am Einmaligen, an den tausendfältigen Abwandlungen, an all dem, was sie als zufällig, unwesentlich verächtlich übersahen — denen aber — als schauend Erkennenden! — alles lag am Typischen, an der überindividuellen Notwendigkeit, an dem Wesentlichen jenseits der zufälligen tausendfältigen Abwandlung? Wie sehr aber kommt man dem ressentimierenden Banauseninstinkt entgegen, wenn man erklärt: Dichter und Künstler wären da nur von ihrer Begeisterung genarrt worden, wären Träumer und Illusionisten. In Wahrheit hätte ganz anderes sie gereizt: sinnliche Effekte, Gestaltung als Selbstzweck, die Welt durch das Auge ihres Temperaments sehen und wie dergleichen Formeln sonst noch lauten mögen. Der Banause versteht das; auch ihm liegt alles am sinnlichen Effekt, am Arbeiten als Selbstzweck, auch er sieht die Welt durch das Auge seines Temperaments. Aber wo bleibt jener Niederschlag, jene Spur dichterischer und künstlerischer Ekstase an der aller „Allgemeinbegrifflichkeit" entkleideten, nie und nirgends sich wiederholenden, nie und nirgends sich gleichenden Wirklichkeit?! Wenn aber auch Dichter und Künstler wirklichkeitsblind sind — wer ist dann wirklichkeitssehend? Dann vielleicht wirklich nur der „im wirklichen Leben mitten drin stehende praktische Mensch"?! Aber der ist erst

* Nämlich das „Gemeinsame", das, „in Hinsicht worauf" die individuellen Realitäten einander gleich oder ähnlich sind, sich wiederholen oder konstant, gleichförmig sind, und das seinerseits erst so eine Erfahrung des Bekannten und der Gewohnheit begründet und ermöglicht: eben das identische allgemeine Was im Vielen und Verschiedenen!

Digitized by Google

recht sehr nüchtern und pedantisch und lebt erst recht in allgemeingültigen Regeln und Formeln. Und in seinem Weltbild sehen die Dinge zumindest nicht weniger typisch aus als in dem des Dichters und Künstlers. Allerdings lebt er mehr in Typen praktisch auf seine Interessen bezogener Perspektiven der Sachen als in den Typen der Sachen selbst. Auch glaube ich, daß er über Leibnizens Behauptung, kein Blatt derselben Art Baum gleiche dem anderen, noch weit mehr überrascht wäre als etwa ein Landschaftsmaler.

Vielleicht irrt der moderne Heiligsprecher alles Einmaligen, wenn er sich wirklichkeitsnäher, wirklichkeitsoffener wähnt als den mehr im Allgemeinen lebenden Forscher. Vielleicht erwechselt er seine eigene Blasiertheit für die Wunder aller Wirklichkeit und seine Affizierbarkeit allein durch die Sensationen des Außergewöhnlichen, Irregulären, Diffizilen — mit Wirklichkeitsnähe! Er stellt sich auf die Fußspitzen, lugt nach exquisitesten Finessen aus und nennt es Erkenntnis der wahren Wirklichkeit, die nie generell sei, sondern stets ins Persönlichste und Nüancierteste differenziert.

Aber alle Differenzen erheben sich auf dem Stufenbau des weniger differenzierten Generellen als auf der stets breiteren Basis. Die Erkenntnis des Allgemeinen fundiert die Erkenntnis des Spezielleren. Wer nicht bloß Objektives atomistisch schauen, sondern einsichtig in seinen Zusammenhängen erkennen will, der muß, ob er will oder nicht, herabsteigen von den Spitzen des Individuellen, Differenziertesten und Exquisitesten in immer tiefere, immer vulgärere Regionen. Wer wirkliche Erkenntnis will, den hält das Ungewöhnliche und Intime nie dauernd in seinem Bann, sowenig wie ihn das Gewöhnliche schrecken und langweilen kann. Und ebendies unterscheidet den berufenen Forscher vom „Dilettanten", der — schon der Name verrät es — ein vergnüglicher Intimitätenjäger ist. Jedem Einmaligen ein anderes Einmaliges hinzufügend, Addierer der „schlechten Unendlichkeit", ins Fundamentale, das stets universal ist, nirgends herabsteigend, nirgends ins Zentrum eindringend, gleicht er in seiner Blindheit, die er für reichstes Wirklichkeitswissen hält, dem Don Juan, der stets neuen Sensationen und Frauen nachjagend, stets neue Intimitäten und Nüancen entdeckend — nirgends die Frau, nirgends die Liebe findet, nirgends wurzelhaft feste, dichte, erschütternde Wirklichkeit, sondern überall nur Leckerbissen, leer und hohl wie Seifenschaum. Und der nun sich und andern weismachen will: Wahre Wirklichkeit sei nur das bunte, vergängliche Glitzerspiel dieses Schaumes.

IV. Kapitel: Bedeutungsunterschiebungen für „Wesen" und „Idee".

§ 1. Wesen im Sinne von „wesentlich", Idee im Sinne von determinierendem Leitprinzip („ideal").

Das Verständnis der traditionellen Ideenlehre wird durch gewisse Bedeutungsunterschiebungen erschwert. Ursprünglich wird unter Idee oder Wesen (essentia) nichts anderes verstanden als Bestimmtheit, Form, jegliches Quid und Quale. Deren Gegensatz ist Materie und die in dieser gründende Realexistenz.

Eine ganz andere Begriffsprägung haben „wesentlich" und „ideal". Der Gegensatz von wesentlich ist unwesentlich, zufällig, beiläufig, unwichtig. Der Gegensatz von ideal ist unzulänglich, unvollkommen, nicht so, wie es sein sollte. Beide — Unwesentlichkeit und Unidealität — werden gefunden im bloß real Tatsächlichen, Materiellen, Individuellen als dem Besonderen, weniger Allgemeinen. Demgegenüber sieht und sucht man das Wesentliche und Ideale im Allgemeineren, Übertatsächlichen als dem eigentlichen Seins- und Sinnesgrund des für unwesentlich und unideal Gehaltenen. Man sucht und erstrebt das Allgemeinere als die reinere, ungetrübte Form, die durch ihre Differenzierung,

Digitized by Google

Individualisierung und Vertatsächlichung gleichsam nur schwerer sichtbar, verwaschener, undeutlicher, trüber, ungewichtiger, kraftloser geworden sei. Und hat man sie gefunden, dann glaubt man, den eigentlichen Schlüssel und Leitfaden zum Verständnis auch des ihm gleichsam nur Anhangenden, Zufälligen, Unzulänglichen gefunden zu haben. Das Allgemeine als das Wesentliche scheint „innerlich", das Besondere als das Unwesentliche scheint „äußerlich", jenes Ursprung und Gerüst, dieses Folge und Hülle. Das Allgemeine als das Ideale scheint Richtpunkt, auf sich hin dirigierender Zielpunkt zu sein, das Besondere als das Unideale scheint in sich richtungslos Treibendes, Formloses.

Wie kommt es nun zu dieser Auszeichnung des Allgemeinen vor dem Besonderen? Zum Teil hat hier ein metaphysischer Irrtum seine Hand im Spiele: Das Allgemeine als Seinsgrund und Determinante des Besonderen. Sofern nämlich das Allgemeine gleichsam trächtig gedacht wird mit allen Besonderungen, die in seinen Umfang fallen. Diese Trächtigkeit wird gleichsam als Kraft angesehen, die sich in und mit jeder tieferen Besonderung verringert, um schließlich bei der letzten Besonderung vollends zu versiegen und in ihrer Individualisierung materiell zu erstarren. So kann es den Anschein gewinnen: je höher man in der Erkenntnis zu immer Allgemeinerem vordringt, um so tiefer dringe man ins Innerste, in den Kern und in die Wurzel und Gestaltungskraft aller Besonderungen und Einzeldinge ein.

Aber auch diesem Irrtum liegt ein wahrer Sachverhalt zugrunde. Nämlich das objektive Fundierungsverhältnis des Allgemeinen zum Besonderen. Keinerlei Realisierung eines Besonderen ist möglich, ohne Mitrealisierung aller ihm in gestufter Reihenfolge logisch vorangehender Klassen, Arten, Gattungen, höheren Gattungen, höchsten Gattungen bis zu der obersten Allgemeinheit des „Etwas". Mit einem Grund-, Folge- oder gar kausalen Wirkungsverhältnis hat dieses ontologische Fundierungsverhältnis nichts zu tun. Aber: keinerlei Erkenntnis des einsichtig notwendigen Zusammenhanges zwischen den Besonderungen eines Realen ist zu gewinnen ohne Rückgang auf die sie fundierenden Allgemeinheiten.

Das bloße Schauen der letzten Besonderungen und des Individuellen als des schlechthin Gegebenen ist allerdings auch schon Erkenntnis; denn es ist Erfassen eines Objektiven. Aber einsichtige Erkenntnis ist es nicht. Erkenntnis einer Notwendigkeit, die stets nur zwischen Mehreren schweben kann, ist es nicht. Ebendiese einsichtige Erkenntnis läßt sich aber stets nur im Rückgange zu und Übergang über das Allgemeinere finden. Denn keinerlei letztgegebene Spezies und Individualität steht als solche zu anderen ebensolchen direkt in notwendigem Zusammenhang. Vielmehr besteht zwischen ihnen bei solch direkter Gegenüberstellung der Anschein purer Zufälligkeit.

Andererseits gibt es von letztgegebener Spezies und Individualität als letzten Besonderungen keine Möglichkeit mehr, nach vorwärts zu deduzieren. Der Weg aber vom Allgemeinen zum Besonderen — die apriorische Deduktion — ermangelt jeglicher fester Richtlinien. Denn da das Besondere nicht im Allgemeinen „darin" ist, kann es daraus auch nicht abgeleitet werden. Sondern erst das schon Gegebene kann in seiner einsichtigen Notwendigkeitsbeziehung zum Allgemeinen erkannt werden.

So ist der Weg jeder tieferen einsichtigen Erkenntnis der Weg vom Besonderen zum Allgemeineren hin. Und dessen Ziel: das Licht, das vom Allgemeinen auf das Besondere zurückstrahlt. Die Erkenntnis des Allgemeinen als des „Wesentlichen" durchdringt die Erkenntnis des Besonderen als des erkenntnismäßig Sekundären und als solchen Unwesentlichen. Das Allgemeinere als das das Besondere Durchdringende ist das „Innere", ist der Kern des Unwesentlichen.

Digitized by Google

Die Erkenntnis des Allgemeinen als des Idealen gibt der Erkenntnis des Besonderen als des erkenntnismäßig noch Gestaltlosen, Unfertigen, Unvollkommenen die Einstellung und die Gesichtspunkte, unter deren Funktion die Eigengestalt, das Fertig- und Vollkommensein des Besonderen Kontur gewinnt, sichtbar wird, sich erschließt. Sind diese Erkenntniswege vollendet, dann stehen jene Formen oder Bestimmtheiten, die zueinander vorerst im Verhältnis des Wesentlichen und Unwesentlichen, des Idealen und des scheinbar bloß Tatsächlichen standen, in Koordination von Wesen zu Wesen, von Idee zu Idee: Unwesentliche und unideale Formen existieren nicht an sich, sondern nur für eine unfertige Erkenntnis. Sowenig es objektiv Zufall und Beiläufigkeit gibt, sowenig Unwesentlichkeit und Unidealität:

„Natur hat weder Kern noch Schale,
Alles ist sie mit einem Male."

Ein Maler, dem letztlich und endgültig irgend etwas an einem Akt unwesentlich bleibt, ist ein schlechter Maler. Aber solange er noch um das Verständnis dieses Aktes kämpft, mag ihm Skelett und Muskelstruktur wesentlicher scheinen als Haut und zufällige Bewegung. Zuletzt aber muß er im scheinbar zufälligsten und äußerlichsten Hautspiel und noch in der scheinbar zufälligsten Bewegung Wesen und Gesetz des gesamten innersten Organismus, seiner Statik und seiner Funktion erspüren. (Womit natürlich nicht abgelehnt wird das Recht zur Akzentuierung und Auswahl bestimmter Gehaltssphären auf Kosten und unter Abstraktion anderer: im Interesse leichterer Schaubarkeit. Dem Plastiker ist das Plastische nicht wesentlicher als das Malerische oder Lineare, sondern er sieht davon ab, er streicht es, läßt es weg, bringt es der Ausschließlichkeit des Plastischen völlig zum Opfer. Innerhalb des gegebenen Plastischen aber ist ihm alles gleich wesentlich.)

§ 2. Im Wesen einer Sache gelegen, aus dem Wesen einer Sache folgend.

Wäre man schon davon überzeugt, daß die Worte Idee oder Wesen nichts anderes bedeuten als Was- oder Wiesein, also jederlei bestimmten Gehalt im ausschließlichen Gegensatz nur zu ihrer realen Tatsächlichkeit qua Materialisierung: Man wäre ebenso weit davon entfernt, Ideen oder Wesen für bloße „Gedankendinge" zu halten als für Hypostasen einer verstiegenen Spekulation. Wiewohl man auch dann noch sehr weit davon entfernt sein könnte, Ideen oder Wesen eine objektive Existenz zuzuerkennen. Vorerst steht aber der einfachen Einsicht, daß jederlei Bestimmtheit, jederlei qualitativer Gehalt rein als solcher schon Idee oder Wesen ist, immer noch der Anschein entgegen: nicht als pure Bestimmtheit werde etwas Wesen genannt, sondern nur, sofern ihm angeblich eine gewisse determinierende Kraft und Macht und damit ein Vorrang vor anderen Bestimmtheiten zukomme.

Statt „im Wesen einer Sache gelegen", „aus ihrem Wesen folgend", kann man stets völlig äquivalent sagen: in der Natur einer Sache gelegen, aus ihrer Natur folgend. Aber unter „Natur" ist der moderne Mensch erst recht gewohnt, eine mythische Kraft zu verstehen, die man nicht selbst direkt schauen, sondern nur empirisch aus ihren Wirkungen erschließen könne. Sehr konsequent ist demnach sein Hohn und seine Skepsis all jenen gegenüber, die aus dem Wesen oder aus der Natur einer Sache a priori und apodiktisch Folgerungen ziehen. Er ist imstande, jemandem, der etwa sagt: „Aus dem Wesen des Raumes folgt die Widersinnigkeit seiner Vierdimensionalität", zu antworten: „Woher wissen Sie denn das? Wären Ihre Erkenntnisfunktionen anders organi-

Digitized by Google

siert, dann dächten Sie anders." Woraus deutlich genug hervorgeht, daß er nicht in der Bestimmtheit dessen selbst, worüber Aussagen gemacht werden, einziges und letztes Kriterium zu sehen gewohnt ist, sondern — er, der Skeptiker und Kritizist! — darüber als Belanglosigkeit hinwegsehend, von einem Dahinter oder Gegenüber oder Darüber die letzten Entscheidungen über Wahrheit oder Falschheit eine Aussage erwartet.

Gegenteil solcher Geisteshaltung ist die viel geschmähte rationalistische. Sie hält sich an die puren quidditiven und qualitativen Gehalte rein als solche. Und so entdeckt und erschaut sie Beziehungen, die in absoluter Immanenz an und zwischen diesen Gehalten selbst rein als solchen bestehen. Beziehungen, die so klar und deutlich sind, daß auch nur die leiseste Möglichkeit eines Zweifels an ihrer absoluten, selbst göttliche Allmacht zwingenden Gültigkeit pure Narretei wäre. Purer Widersinn zu sagen: 2 mal 2 könnte auch 5 sein — für einen anders gearteten Verstand. Denn die Evidenz der Aussage 2 mal 2 ist gleich 4 hängt nicht an jemandem, *für* den sie gilt, sondern sie liegt im beurteilten, durchaus einschichtigen Sachverhalt an und für sich selbst.

In völliger Isoliertheit von jeder substrathaften Realitätsschicht präsentieren sich die durch sich selbst evidenten Wesensbeziehungen; weder in ihrem Sein noch in ihrer Geltung hängen sie an etwas, bestehen sie durch etwas oder hängen sie von etwas ab.

Daß ein Kreis oder daß eine Kugel von größerem Durchmesser von einem Kreis oder einer Kugel von geringerem Durchmesser nicht umschrieben werden kann — woran soll das liegen, wovon abhängen, als von der Natur und Beziehung dieser Kreise resp. Kugeln selbst? Widersinnig zu glauben, daß selbst ein allmächtigster Gott eine absolut starre Kugel von zwei Meter Durchmesser in eine absolut starre Kugel von einem Meter Durchmesser einlegen könnte.

Nichts anderes als solches, meint die Rede „im Wesen einer Sache gelegen", „aus dem Wesen einer Sache folgend": *Der unmittelbare anschauliche Gehalt einer Bestimmtheit selbst gebietet oder verbietet einsichtig notwendig diese oder jene Beziehungen zu anderen Bestimmtheiten.* „Wesen", „Natur" einer Sache — das ist nicht eine Kraft *hinter* der offen und deutlich vor Augen liegenden Sache, das ist auch nicht etwa die Sache selbst als irrationale Kraft und Macht, die gewaltsam ein bestimmtes Verhältnis und Verhalten erzwänge: sondern das ist die Sache selbst als das, was sie sich voll und ganz und deutlich und klar zu erkennen gibt: als Quid und Quale.

Demnach widerspricht nichts so sehr den Intentionen der Ideenlehre als Deduktionen aus dem Wesen einer Sache so zu verstehen, als würde da aus einem mystischen tieferen Grunde hinter den manifesten Inhalten selbst heraus apodiktische Gewißheit diktiert: — mit dummvermessener Übergehung aller Anschauung und Erfahrung —. Im Gegenteil: Nichts ist so strikte erfahren und angeschaut als das Wesen oder die Natur einer Sache, aus der heraus man deduziert. Aber es *ist Erfahrung und Anschauung eines absolut konstanten, jeder Änderung und Verwesung auf ewig enthobenen Etwas: reine Was- und Wie-Gehalte als solche in ihrer immanenten Beziehung zu anderen ebensolchen.* Die Realität solcher Gehalte kann schwinden, nie aber sie selbst. Aber von der Realität ist jene Beziehung gar nicht abhängig, sondern nur vom Wesen, nur von der Natur der Sache selbst. Und ebendeshalb ist auch die Gültigkeit vom Kommen und Gehen der Realisierung der Wesen unabhängig; also auch unabhängig von der Empirie bloß dieser tatsächlichen Realisierungen. Damit aber haben wir schon den Zentralpunkt der Ideenlehre berührt, der später noch eigens erörtert werden muß.

Digitized by Google

§ 3. Wesentlich im Sinne von charakteristisch, bedeutsam (wesentlich für).

„Wesentlich" hat außer dem früher erörterten Sinn noch den von bedeutsam, charakteristisch. Auch dies bedeutet nicht einen objektiv bestehenden Vorrang des einen Wesens vor anderen. Sondern nur einen Vorrang für die Erkenntnis. Sofern nämlich die Erkenntnis des Wesentlichen die Erkenntnis des in dieser Hinsicht Unwesentlichen (also des Unbedeutsamen, Uncharakteristischen) entbehrlich macht.

Entscheidend ist, daß hierbei Bedeutsamkeit oder Unbedeutsamkeit von einem bestimmten Gesichtspunkte vorgeschrieben wird, also nur in Relation zu diesem besteht. Interessiere ich mich für die Erkenntnis einer bestimmten Kultur oder einer bestimmten geschichtlichen Epoche, dann werden mich die verschiedenen Menschen dieser Kultur oder Geschichtsepoche nur insofern interessieren, als sie deren generelles Wesen repräsentieren, konstituieren oder selber als Menschen von geschichtlich ausschlaggebender Wirksamkeit mitbegründen und tragen. Nicht interessieren aber werden mich ihre intimeren Angelegenheiten, Familienverhältnisse, individuellen Eigentümlichkeiten, ihre persönlichen Schrullen, Meinungen und Bestrebungen. Umgekehrt: Interessiere ich mich für eine bestimmte Persönlichkeit als Persönlichkeit, dann wird mich gerade das, was mich in jener andern Einstellung allein interessierte, nämlich das, was sie mit den andern Menschen ihrer Kultur und Epoche gemein hat, gar nicht interessieren, oder nur soweit, als es selbst Richtlinen und Schlüssel des Verständnisses zu dem ganz individuellen Wesen dieser Persönlichkeiten zu bieten vermag.

Dementsprechend wird in der einen Einstellung von allem gegebenen Erkenntnismaterial gerade das wesentlich, nämlich charakteristisch oder bedeutsam sein, was in der anderen Einstellung unwesentlich und uncharakteristisch ist. Ein Maler, der einen Herrn X. Y. als reichen Patrizier und Biedermann, also als Typ und Repräsentanten zu malen hat, wird Wesentliches und Unwesentliches gerade im Entgegengesetztesten dessen sehen, was ihm als solches gelten müßte, wenn er diesen reichen Patrizier und Biedermann nur als die individuelle Person X. Y. zu malen hätte. Einem wissenschaftlichen Zoologen, womöglich aus der Schule der Darwinisten, wird bei Tieren die Akzentverteilung von wesentlich und unwesentlich ganz anderswo gegeben sein, als einem Tiermaler oder Tierschilderer oder gar als einem Tieranbeter. Ein Techno-Physiker endlich sieht in der gesamten Körperwelt überall Wesentlichkeiten nur in einigen wenigen gleichförmigen meßbaren Indizien, die Quell- und Ansatzpunkt physikalischen Wirkens sind. Unwesentlich ist ihm der gesamte Reichtum unendlich differenzierter sinnlicher Qualitäten, der aller mathematisch-physikalischen Formulierung widersteht. Und gerade in diesem Reichtum nur sieht der kontemplative Sinnenmensch das Wesentliche der einzelnen Dinge.

§ 4. Wesentlich = substantiell.

Nun kann man aber fragen, ob denn alle diese verschiedenen Einstellungen und Interessenstandpunkte sachlich-objektiv gleichwertig sind. Man ist versucht zu meinen, die Sachen trügen von sich aus gewisse Akzentuierungen in bestimmten Eigenheiten an sich. Und sie forderten von sich aus, daß dieser Akzentuierung von einer der Objektivität gerecht werden wollenden Erkenntnis entsprochen werde. So seien z. B. gewisse Menschen von sich aus mehr und in allererster Linie Typen, Repräsentanten und weniger und nur in zweiter Linie Individualitäten. Und umgekehrt.

Wer etwa bei einer Biographie Immanuel Kants nicht in allererster Linie die geistige Biographie des Philosophen Kant zu erforschen trachte, wer dieser eine Biographie des schrullenhaften, pedantischen Menschen Kant gleichzustellen

Digitized by Google

wage, der verstoße gegen den objektiven Sachverhalt, daß eben Kant substantiell ein Philosoph und nur akzidentiell der Königsberger Professor mit komischen Eigenheiten war. An sich, also objektiv, sei bei Kant das Philosophsein wesentlicher, als das individueller Mensch sein. Und dies soweit, daß alle Eigenheiten des Menschen vom Grundwillen des philosophischen Geistes determiniert seien, als naturnotwendige Folgen und Kehrseiten, Einbußen bei der Beschränktheit der menschlichen Natur überhaupt.

Analog ließe sich auch an der Hand anderer Beispiele für eine objektive Akzentuierung bestimmter Wesen innerhalb eines Gegenstandsganzen plädieren. Es schiebt sich dabei aber dem Begriffe Wesen der Begriff Substanzwesen unter. Das Substanzwesen aber ist nicht als Wesen betont, sondern nur vermöge seiner Rangordnung in der Struktur der Wesenssynthese des konkreten Realdings.

Ein und dasselbe Wesen rangiert in einem Falle an erster Stelle als selbständiger Träger (Substanz) oder als höchste Einheit aller übrigen Wesen als seiner Akzidentien, Eigenschaften oder Glieder — während es in einem anderen Falle selbst nur Eigenschaftsbestimmtheit oder Glied ist. So ist etwa Holz in einem Falle Substanz, im andern Falle (etwa an einem Holzhaus) nur Eigenschaft. Oder so ist ein bestimmter Mensch an sich selbst ein Substanzwesen, und doch auch selbst wieder im Verhältnis zu einer Volks-, Kultur- und Geistesgemeinschaft nur das Glied eines höheren Ganzen.

Die speziellen Probleme, was in einzelnen Fällen Substanz sei und was nicht, lassen wir hier außer Betracht. Man kann darüber streiten, ob die „Dinge" der natürlichen Weltanschauung Substanzen seien, ob nicht vielmehr gewisse Kräfte eigentlich Substanz seien usf. Oder ob bei Menschen jemals etwas anderes Substanz sein könne, als deren geistige Person oder als deren Individualwesen. Solche Fragen bekümmern uns hier nicht. Denn wir treiben hier nur Bedeutungsanalyse, wollen bloß feststellen, daß man dann von „wesentlich" spricht, wenn man etwas für substantiell hält. Aber selbst wenn man in der Erkenntnis dessen, was jeweils Substanz ist, nicht irrt, ist ein objektiver Grund, das substantielle Wesen als Wesen vor den unsubstantiellen Wesen zu betonen, nicht gegeben. Denn Substanzen sind gewisse Wesen, nicht sofern sie gewisse Bestimmtheiten oder Gehalte sind, also nicht sofern sie sind, was sie sind, sondern nur sofern sie real sind. Das Substanzproblem ist kein Problem der Ideenlehre, sondern der Realitätslehre. Als reine Wesen sind alle Wesen einander gleichgeordnet, die Rede also, daß ein Wesen an sich wesentlicher sei als das andere, ist ebenso unbegründet wie die Meinung, nur gewisse Bestimmtheiten seien eigentlich Wesen, andere nicht.

§ 5. Das „reine" Wesen.

Allerdings ist zu beachten, daß innerhalb eines gegebenen konkreten Gegenstandsganzen das substantielle Wesen hinsichtlich der Erkenntnis eine ausgezeichnete Rolle spielt. Substanzwesen ist jeweils die letzte Spezies oder das Individualwesen eines konkreten Gegenstandsganzen. Als solches ist es die höchste Determinante all „seiner" übrigen Bestimmtheiten. Ich habe nur eine unvollständige Erkenntnis eines gegebenen Konkreten erlangt, wenn ich das in ihm realisierte Allgemeine nicht in seiner Determiniertheit von der letzten spezifischen oder individuellen Bestimmtheit seiner Substanzform her sehe. Meine Erkenntnis eines konkret gegebenen Allgemeinen ist solange unadäquat, als ihr die Einstellung auf die Substanzform fehlt, an der es sich realisiert. Denn die Substanzform gibt all ihren allgemeinen Eigenschaften ein ganz eigentümliches Gepräge, die sie in ihrer Realisierung an anderen Substanzformen nicht haben. Dieselben Bestimmtheiten, dieselben Wesen haben in verschiedenen Synthesen ein anderes Relief. Bald verhelfen sie einander zu möglichst ein-

Digitized by Google

dringlicher und artikulierter Realisierung, bald hemmen sie einander in der freien Entfaltung, absorbieren einander zur trüben Unbestimmtheit bloßen Mediums und Substrates, zur Verschwommenheit, Formlosigkeit und Unbestimmtheit bloßer Materialität. Was im einen Falle charakteristische Eigenschaft ist, ist im anderen Falle bloß dumpfe Masse, Stofflichkeit, Materie. — Hier liegt der Ansatzpunkt zu der Problematik des reinen, ausgeprägten Wesens und seines Gegenteils. Sie ist eng verknüpft mit der äußerst schwierigen Problematik ontologischer Struktur.

Wiederum handelt es sich nicht um Unterschiede der Wesen als Wesen, sondern nur um Unterschiede qua Synthese und Realisierung. Die Determinante der Synthese ist aber die jeweilige Substanzform. Und diesem Umstande trägt vor allem Kunst und Dichtung Rechnung, indem sie den in der Wirklichkeit nur getrübt und gehemmt gegebenen Wesen im sie darstellenden Kunstwerk zu einer adäquaten Realisierung dadurch verhilft, daß sie sie in andere Substanzformen transponiert.

Sieht man nicht den determinierenden Einfluß der Substanzform auf die ihr anhängenden Bestimmtheiten, dann gerät man leicht in abwegige Betrachtungen. Man fühlt sich genötigt, reine, adäquat ausgeprägte, vollkommen entwickelte Formen oder Wesen von unreinen, unadäquat ausgeprägten, unvollkommen entwickelten zu unterschieden. Und zwar derart, als wäre eine Bestimmtheit, ein Wesen, ein Was nicht einzig und allein und vollkommen nur als es selbst gegeben, sondern als wäre es einerseits als das, was es selbst ist, anderseits aber wieder doch nur in einem gewissen Abstande von sich selbst gegeben, als nicht es selbst, als nicht ganz es selbst. Als wäre es, das doch allein nur die Norm seiner selbst ist und sein kann, zugleich Abweichung von dieser Norm, Verkümmerung seiner selbst, Abirrung von sich selbst. Was bedeutete, daß es zugleich ist und nicht ist, was es ist.

Sobald ich etwa bei einem bestimmten realen Baume meine, er wäre hinsichtlich seines Wuchses oder seiner Blätter verkümmert, unausgeprägt, unvollkommen, in Entfaltung* reinen Wesens steckengeblieben, so behaupte ich dies, sofern ich über diesen Baum, d. i. über dessen hier gegebene Substanzform, hinwegsehe, und nur die Art und den Typ dieses Baumes im Auge habe — also ein allgemeineres Wesen als das hier tatsächlich seine Realisierung gefunden hat. Betrachte ich aber jene Verkümmerungen aus der Einstellung auf das weniger allgemeine Wesen dieser bestimmten Substanzform — dieses Baumes — heraus, dann sehe ich eine wesensnotwendige Hingeordnetheit und Zugehörigkeit gerade der hier gegebenen verkümmerten Bestimmtheiten eben gerade nur zu dieser Substanzform. Ich sehe die hier gegebenen Bestimmtheiten als vollkommenen, reinen und vollendeten Wesens — aber es sind andere Bestimmtheiten als die, in denen die reine Art dieses Baumes als Art sich realisieren müßte — ebenso fern diesem Genus, wie die hier realisierte Substanzform (als eine bestimmte Spezies oder gar als Individualwesen) von ihrem Genus entfernt ist.

Verkümmertheit, Unreinheit, Unausgeprägtheit, Abnormität, Unvollkommenheit in dem hier zurückgewiesenen Sinne ist natürlich wieder etwas ganz anderes als die vorhin erwähnte, gleichfalls der substantiellen Determinierung folgende Charakterisiertheit von Trübe, Unartikuliertheit, Unbestimmtheit, Dumpfheit, Materialität. Diese besteht objektiv und ist ein schwieriges Problem — nicht der Ideenlehre, sondern der Realitätslehre. Jene ist Täuschung und Irrtum. Wenn jemand eine Hille Bobbe so ansieht, wie man einen griechischen Frauenkopf ansehen müßte, und — dementsprechend — nichts sieht als lauter Abnormität, Unreinheit, Verkümmertheit, Verzerrung, Abirrung vom reinen Wesen eines

* Man verwechsele nicht das hier angeschlagene Thema mit dem ganz anderen der Lebensentfaltung. Von Unreinheit, Unausgeprägtheit usw. eines Wesens spricht man nicht bloß bei Lebewesen!

Digitized by Google

Frauenkopfes, dann liegt es an seinem vom Gegebenen abirrenden Blicke, und nicht an einer Abirrung, Abnormität usw. der Sache.

§ 6. Ideal als nie verwirklichbares Ziel, Idee als normierendes Urbild.

Was hat Ideal mit Idee zu tun, nämlich Ideal im vulgären Sinne eines nie verwirklichbaren Zieles? Es ist nur das in der Stickluft einer pessimistischen Weltanschauung großgezogene Kind der älteren Begriffsprägung: Idee als normierendes Urbild. Ideal ist diese Norm, sofern sie eben für unerfüllbar gilt. Um es kurz zu sagen: Die Lehre von der Idee als Urbild und Norm ist eine Sackgasse. Es ist weder nötig, die objektive Existenz der Ideen in der Superstition eines Thronens im Topos hyperuranios zu verankern, noch durch eine byzantinische Pyramide zu verehrwürdigen, deren Spitze göttlich als Allgemeinstes blaß in Wolken entschwindet und deren Basis gemein als Buntheit tiefster Besonderheiten am Boden klebt.

Plato hat sich die Lösung seines Grundproblems von vornherein dadurch verdorben, daß er es unmittelbar mit dem Wertproblem verknüpft. Ideen rein als solche, ob höchst allgemein oder zu tiefst spezifiziert, sind restlos wertfrei. Wären sie es nicht, dann müßten wir gerade dann von höchster Ekstase des Wertschauens ergriffen werden, wenn wir sie in purer Nacktheit an und für sich selbst erfassen: in isolierender Abstraktion, bei wissenschaftlicher Erkenntnis. Und wir müßten dann am wenigsten vom Rausch der Werterfassung ergriffen werden, wenn wir Ideen materialisiert, realisiert, in Platons Sprache: bloß in Abbildern sehen: Vor wirklichen Dingen und Lebewesen, also auch vor schönen wirklichen Körpern und vor guten wirklichen Personen. Der Vorrang des Wertrausches im Genusse der Kunst vor dem theoretischer Analyse wäre nicht möglich. Der Wertschauberauschteste wäre der abstrakteste Gelehrte, der Mathematiker, Logiker, Ontologe!

Warum ist aber von allem das strenge Gegenteil Tatsache?

Weil der Wert gerade an dem hängt, was dem Wertsein — nach Plato — am entferntesten sein soll: an der irrationalen Realität. (Die Begründung dieser These gab ich in meinem Buche „Wesen und Wert".)

Es ist klar: Idee behält den Sinn von Ideal nur solange, als sie an sich selbst Wert ist und der wirklichen Welt als einer durch Materie verunreinigten, der puren ideellen Existenz ermangelnden gegenübersteht. In diesem Falle wäre es keinem Wirklichen jemals möglich, vollkommener, reiner Werthaftigkeit teilhaft zu werden. Die Idee ist zugleich „Ideal", „Urbild" ihrer qua Materialisierung prinzipiell unvollkommenen „Nachbilder" in der Welt wirklicher Dinge.

Und noch etwas anderes wird klar: die Rangordnung der Wesen oder Ideen gewinnt den Charakter einer Rangordnung der Werte. Die allgemeinsten Ideen stehen der Realisierung qua Materialisierung am fernsten. (Etwa: die Idee „Körper" oder „Zahl" findet nie und nirgends für sich allein ihre unmittelbare Realisierung.) Nur mit zunehmender Differenzierung nähern sie sich jener Stufe unterster Spezies, die unmittelbar in den Stand der (mit Individuation fälschlich identifizierten) Materialisierung oder Realisierung eingeht. Das bedeutet: Das Abstrakteste ist dem Stande der prinzipiellen Unvollkommenheit am fernsten, das Differenzierteste am nächsten.

Oder: Die zunehmende Differenzierung, Spezialisierung vermittelt in Graden den Abstand zwischen der in ihrer Reinheit verbleibenden Idee einerseits und zwischen dem die Idee gleichsam in sich fressenden μὴ ὄν der Materie. Und schon rein innerhalb der Sphäre irrealisierter Ideen an und für sich drückt die Spannung zwischen höchster Allgemeinheit und niederster Besonderheit zugleich den Abstand zwischen der mächtigsten, zeugungskräftigsten, weil um-

Digitized by Google

fangreichsten Idee und zwischen der schwächlichsten, weil umfangärmsten Idee aus. Die Erfahrung aber kommt solchen konstruktiven Aspekten insofern entgegen, als generelle, typische Formen leichter faßbar, leichter sichtbar sind, und ebendeshalb ihre Realisierung und damit ihr Wertsein adäquater schaubar ist. Weshalb die generelle oder „idealistische" Schönheit (vom Kitsch bis zur „klassischen Linie") eindringlicher und vulgärer ist als die drastische, individualistische, charakteristische, sog. „realistische". Die Verschiedenheit der Erkenntnisbedingungen übersehend, läßt man aber selbstverständlich nur die erfaßten Werte gelten und leugnet Werthaftigkeit des unadäquat Gesehenen.

Analog in allen übrigen Wertgebieten. So werden auch in der Ethik die generellen Sittlichkeitswerte viel eher gesehen und allgemeiner anerkannt als die spezifischen oder gar individuellen. Um in Raskolnikow oder selbst in Smerdjakow nicht einfach einen gemeinen raubgierigen Mörder zu sehen, muß man schon das diffizile Auge Dostojewskis haben. (Freilich, wenn er im Roman uns dieses Sehen schon vorgemacht, unser eigenes Sehen darauf eingestellt hat, ist's ein Kinderspiel!)

Umgekehrt aber sehen blasierte, raffinierte, nur durch Sensation aufrüttelbare Menschen und Zeiten generelle Formen gar nicht mehr in ihrer adäquaten Realisierung. Das Allgemeine — als vulgär und gemein — erscheint ihnen unwert, und nur Werthaftigkeit des Exzeptionellen, Seltenen, Komplizierten, der Nüance und Finesse und des Individuellen ist ihnen faßbar. Für sie hat es den Anschein, als läge der höchste Wert im Differenziertesten und Individuellen und als präsentierte das Allgemeinste den Unwert schlechthin. Beide irren. Objektiv bestehen nur logische Folgen der reinen wertindifferenten W e s e n. Wertrangordnungen aber existieren nicht an sich, sondern nur perspektivisch zu bestimmten Einstellungen des Wirklichkeit schauenden Blickes. Objektiv gibt es eine universale Wertdemokratie, wie sie in den Ergriffenheiten aller großen Wertschauerauschten sich Gehör verschafft: A l l e s ist Gottes Kreatur, alles Geschwister des andern. Und Gottes Jubel auch noch in Unglück, Verzweiflung, Elend, Krankheit und Tod. So verkünden Mystik und Psalmen. Und irdischem Alltag fest zugewandter Blick Walt Whitmans verkündet Gleiches: Kein Ding vollkommener als das andere, Mensch nicht vollkommener als ein Grashalm!

Wir streifen hier diesen Gedankengang nur, um zu betonen, daß auch wir die Wertbetonung des Allgemeinen für einen Irrweg der Ideenlehre halten — ohne jedoch auch nur im geringsten das Prinzipielle der Ideenlehre dadurch angetastet zu sehen. Ideen sind völlig wertfrei, sind nichts als pure Gehalte, Bestimmtheiten, Formen, Qualia, Quid. Und sofern kein angebbarer Gehalt n i c h t Idee ist, ist es ein Verstoß gegen die Fundamentaleinsicht der Ideenlehre, einer A u s w a h l von Bestimmtheiten oder Gehalten mehr Ideenhaftigkeit, mehr Wesenhaftigkeit, mehr Idealität zuzuerkennen als den andern.

Und sofern es auch keinen realen Einzelgegenstand gibt, dessen angebbare Bestimmtheiten etwas anderes wären als samt und sonders Ideen — (in puncto Realsein aber gibt es keinen Unterschied der Gehalte, sondern Realität ist ein wesenloses Ens irrationale) —, insofern hat es auch keinen Sinn, wesenhaftere und wesenlosere, mehr oder weniger idealistische W i r k l i c h k e i t e n voneinander zu unterscheiden.

Da es ferner im wirklichen Kosmos weder realitätslose Bestimmtheiten — also isolierte Ideen in Reinzucht — noch formlose bestimmtheitslose pure Realität — also Realität, die nicht Realität eines bestimmten Inhalts wäre — gibt, ist auch die Antithese idealistischer oder realistischer Werttheorien gegenstandslos.

Digitized by Google

V. Kapitel: Kontinuität und Fluß der Wirklichkeit — Diskontinuität und Starrheit der Ideen.

Seit Bergson* gilt kein Einwand gegen jede Art von Ideenlehre für entscheidender als die Feststellung: Jedes qualitative Etwas rein für sich genommen, jede in Identität allein mit sich selbst isoliert festgehaltene Bestimmtheit sei nichts als rein gedankliche Abstraktion und Fiktion. An sich, also in absoluter Wahrheit, existiere das Wirkliche nur als ein Ineinander aller Bestimmtheiten, ohne jede Zäsur und Grenzscheide in vollkommen stetiger Nüancierung ineinanderfließend. Isolierte feste Bestimmtheiten gäbe es nur für die Starrheit und Mattigkeit eines Intellekts, der dem rapiden Rasen der Wirklichkeit, die an sich Lebenselan wäre, nicht zu folgen vermag. Dessen sehr roher („praktischer") Hantierung gelingt es trotz krampfhaften Bemühens nicht, mehr als sehr grobe Erstarrungen und Verzerrungen der Wirklichkeit einzufangen, grob genug, um sich gerade noch am Wirklichen von außen festhalten, das ist: im Leben erhalten zu können. Und nur diesem praktischen, also gar nicht theoretischen Bemühen entsprächen alle isolierten festen Gehalte oder Bestimmtheiten; an sich aber existiert nicht einmal ein ihnen auch nur annähernd Entsprechendes.

§ 1. Realität als restlos fluktuierendes Ens irrationale.

Solche Theorie stößt zu allererst auf das Gegenindizium gegebener Wirklichkeit. Die gegebene Unterschiedlichkeit unendlichen Reichtums von Qualitäten, die einander ähnlich oder in vielfacher Wiederholung von Realisierung an zahllosen Exemplaren gleich sind, ist Tatsache. Mit der bloßen Dekretierung, dies sei bloß Schein, in Wirklichkeit existiere das alles nicht, ist's nicht getan.

Wie begründet man solches Dekret? Nun, zu allererst, indem man eine andere Tatsache betont und verabsolutiert: die Tatsache, daß alles ständig stetiger zeitlicher Veränderung unterliegt. Tatsache ist, daß alles sich auch dann ständig und stetig ändert, wenn wir es nicht merken. Nur für unser zu rohes Sehen ist die objektive Stetigkeit der Änderung unmerklich. Wir merken nicht das ständige und stetige Vorrücken des Stundenzeigers — das doch aus dem Effekt erschließbare Tatsache ist. Und nun die Konstruktion: Aller Zeitsinn ist relativ. Es sind Wesen denkbar, denen eine uns sehr rasch erscheinende und ebendarum sehr leicht merkliche Veränderung sehr langsam erscheint und ebendeshalb entgeht. Und es sind wiederum andere Wesen denkbar, denen im Gegenteil Zeitspannen, die uns sehr langsam scheinen, in rasender Geschwindigkeit vorbeigaloppieren. So daß Veränderungen, die erst in ihnen vollzogen sind — (wie z. B. die des Jahreszeigers einer planetarischen Uhr) —, sehr leicht von ihnen bemerkt werden (ihnen so rasch erscheinen, wie uns etwa die Bewegung des Sekundenzeigers).

Gesetzt nun, die ganze zeitliche Erstreckung sei nur Schein, sei räumliche Erstarrung, sei Tod, also Nichtexistenz des wirklichen absoluten Lebens, dem jedes zeitliche Außereinander und Nacheinander fremd ist, da es ein unzeitliches absolutes Jetzt ist. Gesetzt, alle Vergangenheit und Zukunft sei falsche Optik, objektiv existiere nur ein ewiges Jetzt, das alles, was falschem Sehen ein Nacheinander erscheint, in sich geschlungen hat: dann ließe sich sagen, auch die Qualitäten, denen das Seiende im Laufe der Zeit als veränderlichen Stadien

* Über die Abhängigkeit Bergsons von anderen Philosophien, insbesondere von Nietzsche und noch Früheren, kann ich mich hier nicht aussprechen. Auf alle Fälle aber ist erst durch Bergson das Problem, von dem hier die Rede ist, ins Zentrum philosophischer Diskussion gestellt worden.

Digitized by Google

seiner Veränderung unterliegt, müssen Schein sein. Im Tempo des rasend raschen Fluktuierens des Wirklichen, das alles auf einmal sei, wäre da nicht die Möglichkeit zur Ausbreitung unterschiedlicher Qualitäten.

Im Gleichnis: Die starren Qualitäten entsprächen den einzelnen Bildern eines Filmbandes. Denken wir uns dieses Filmband in unendlich raschem Tempo abrotierend, derart, daß im kleinsten Jetzt der ganze Bildstreifen auf einmal projiziert würde: alle starre Bestimmtheit der Bilder wäre zu einem bestimmtheitslosen Oszillieren aufgehoben.

Darauf wäre zu entgegnen: Konstruieren läßt sich allerhand. Nicht der Schatten eines Beweises für die Nichtexistenz zeitlicher Erstreckung liegt vor. Alle Relativität der Zeitauffassung bewiese so wenig die Relativität der zeitlichen Erstreckung selbst, wie etwa die Möglichkeit, daß Infusorien, ein Wassertropfen, so groß wie die Erdkugel erscheinen könnte, die Relativität der Raumgröße bewiese. Denn alle solche Relativitäten der Auffassung setzen ja schon die Relativität seiender Gegenstände zueinander voraus. Ein Ungedanke, daß Infusorien der Wassertropfen kleiner als sie selbst erscheinen könnte und daß Giganten ein Wassertropfen größer als das Sonnensystem erscheinen könnte! Wir können uns von Eintagsfliegen denken, daß ein Tag ihnen so lang wie uns ein Menschenleben erscheinen kann — nicht aber kürzer als uns ein Tag. Alle solche Gedankenspielereien, die in derartigen Relativitäten mystisch schwelgen, bauen ja immer schon auf vorausgesetzten Festigkeiten auf, nämlich auf festen objektiv bestehenden Größenverhältnissen des auffassenden Subjekts zur aufgefaßten Welt.

Davon abgesehen behauptet diese These einen Widersinn. Sie behauptet: in Wahrheit existiere nur ein ewiges Jetzt — ohne Vergangenheit, ohne Zukunft, ohne zeitliches Nacheinander. Aber damit hebt sich der immanente Sinn von Zeit selbst auf! Denn ein Jetzt gibt es nur in Relation zum Vorher und Nachher. Und „ewig" — darunter kann man entweder nur die Summe aller Jetzt, also aller aufeinanderfolgender Momente verstehen als die Gesamtsumme der zeitlichen Erstreckung in völliger Totalität. Oder man versteht darunter ein aller Zeit enthobenes, also uneigentliches Jetzt, ein unzeitliches, überzeitliches Jetzt, das weder je in Zeit eingeht, noch die instantane Durchdringung aller Zeiten ist, sondern ein Unzeitliches, Zeitjenseitiges. Im ersten Sinne verstanden wird damit eben die zeitliche Erstreckung vorausgesetzt. Im letzteren Sinne verstanden wird damit nur eine unzeitliche, überzeitliche Existenzmöglichkeit zugegeben — womit aber die Existenz der Zeit selbst nicht angegriffen würde. Vor Gott, der jenseits aller Zeit steht (d. i. für einen absoluten, d. i. standpunktlosen Geist, der Seiendes erkennt, wie es an sich ist), sind Jahrtausende „wie ein Tag" — nicht weil die Jahrtausende nur Schein wären, sondern weil er sie nicht aus einer Perspektive innerhalb der Zeit selbst sieht: Gott wird ewig gedacht im Sinne des Zeitenthobenseins. Für ihn, den Zeitjenseitigen, gibt es weder Vergangenheit noch Zukunft, weil er jenseits allen zeitlichen Vergehens und Kommens, gleichsam außerhalb des zeitlichen Stroms auf festem Boden steht.

Der unzeitliche Sinn von „ewig", in dem allein auch Ideen ein ewiges Sein zugesprochen werden kann, wird uns noch beschäftigen. Ihn festhaltend, erscheint es als abstrus, Objektivität der Zeit zu leugnen. Denn gerade vom Standpunkte dieser Ewigkeit, dieses „ewigen Nun" heraus verliert das Zeitproblem seine quälende Widersinnigkeit. Denn von da aus sind Vergangenheit und Zukunft nicht nichts, nicht nichtseiend, sondern nur Perspektiven zeitlicher Erstreckung zu bestimmten Punkten innerhalb der Linie dieser Erstreckung selbst. Vor Gott, der außerhalb des Flusses dieser Linie stehend gedacht wird, haben Vergangenheit, Gegenwart, Zukunft gleiche Existenzobjektivität — wenn auch verschiedene Orientierung zueinander. Jedem Jetzt entspricht objektiv eine

Digitized by Google

andere Vergangenheit und Zukunft. Was von diesem Zeitpunkte aus gesehen Vergangenheit ist, ist von einem anderen aus Zukunft.

Doch sehen wir auch davon ab. Nehmen wir — nur aus methodischen Gründen — an, es gäbe in Wahrheit kein zeitliches Außereinander, sondern das Absolute wäre auf einmal alles zugleich. Damit wäre aber nicht gesagt, daß die einzelnen Bestimmtheiten oder Wesen keine Möglichkeit zu realer Existenz haben können. Sondern nur, daß sie im Absoluten eben alle auf einmal Realität besitzen. Wir näherten uns der Schellingschen Indifferenzphilosophie. Oder, wenn wir behaupteten, daß die Realität jeder Einzeldifferenz an die Realität aller andern geknüpft sei, näherten wir uns Hegel (Die absolute Idee in jedem und jedes in der absoluten Idee).

Was uns außereinander erschiene, wäre in Wahrheit ineinander — aber es wäre nichtsdestoweniger real. Nur wären wir ebenso unvermögend, die Einzelbestimmtheiten im oszillierenden Absoluten voneinander zu unterscheiden, wie jemals mehr als eine klägliche Armut von Bestimmtheiten auf einmal zu erfassen.

Es wäre demnach voreilig, aus der subjektiven Unmöglichkeit des Erfassens eines unendlichen Reichtums auf die Unmöglichkeit seiner realen Existenz zu schließen. Und ganz und gar unlogisch wäre es, aus der Tatsache einer nur sehr ärmlichen und beschränkten Erfassungsmöglichkeit eines Objektiven auf das Nichtvorhandensein, auf die Nichtobjektivität des Gegenstandes auch dieser minimalen Erfassung zu schließen. Das bedeutete: Weil wir nicht das Objektive in seiner Totalität erfassen können, existiert auch der von uns erfaßte minimale Teil nicht! (Auf den Einwand, daß das objektiv Reale ungeteilt ist — im Sinne absoluter Kontinuität, nicht aus Elementen bestehend —, gehen wir nachher ein.)

Und wiederum wollen wir — gleichfalls nur in methodischer Absicht — annehmen: es wäre in der Tat so, daß die ausdehnungslose Punktualität des absolut Realen es von sich ausschlösse, daß die differenten Bestimmtheiten oder Wesen in ihm, quasi mangels Explikationsmöglichkeit, Realität haben könnten: was wäre damit gesagt? Daß es jene differenten Bestimmtheiten objektiv nicht gibt? Nicht im mindesten. Sondern daß sie eben keine Realität haben. Aber schon indem wir in dieser Weise von ihnen reden, geben wir implizite zu, daß sie und ihre Realität nicht identisch sind!

Wiewohl wir hier spätere Ausführungen über den Unterschied von Existenz und Realität antizipieren, dürfte vielleicht schon jetzt irgendwie spürbar werden, was gemeint ist: Sowenig der Gehalt oder das Wesen „Dreieck" als eine subjektive und willkürliche Fiktion angesehen werden dürfte, wenn es im Bereiche der gesamten realen Welt nicht einen einzigen dreieckigen Gegenstand gäbe, sowenig das Wesen Dreieck erst dann objektive Existenz gewönne, wenn es sich irgendwo im Wirklichen realisierte — sowenig ist objektives Sein der Wesen abhängig von ihrem Realsein.

Hier wollen wir uns aber nur damit begnügen, als Konsequenz der irrationalistischen Realitätsthese festzunageln: Gesetzt, sie wäre richtig, dann wäre nicht etwa Platon widerlegt, sondern gerade in dem, worin allein er absurd ist, bewiesen: nämlich in seinem Dualismus. Der materiellen Wirklichkeit als einem μὴ ὄν, das allenfalls zufolge einer gewissen Abbildlichkeit ein Scheindasein fristete, stünde gegenüber die wahre Welt der Ideen — jenseits aller Wirklichkeit, weil ohne Verwirklichung im μὴ ὄν des Irrationalen. Das Reale wesenlos, gehaltlos, bestimmtheitslos, gestaltlos: ein pures Rasen, Sausen eines Nichts. (Denn, was nicht dies oder jenes, nicht so oder irgendwie ist, ist nichts!) Und die Wesen, die Ideen, die Qualitäten ohne Realität — aber jenseits dieser gleichwohl seiend! Denn das ist das Entscheidende: Keinerlei These über ein Ens realissimum ist imstande, wegzurasieren die Identität derselben und die

Digitized by Google

Differenz verschiedener Qualitäten, sowie die Notwendigkeitsbeziehungen (Wesensgesetze) zwischen ihnen. (S. II. Teil!)

Man vergißt eine historische Offenkundigkeit: Plato baut selbst seine Ideenlehre geradezu auf derselben These als Fundament auf, durch die man ihn heute widerlegen zu können glaubt: daß in der Wirklichkeit nichts „ist", sondern alles „wird". Den modernen Antipoden aber, meist herkommend von einseitigen Aspekten der Naturwissenschaft, Psychologie und Geschichte, fehlt die Einsicht in jene ontologischen, logischen und noetischen Indizien, die Plato bewogen, jetzt erst recht die Welt der Ideen zu begründen! Nichts kennzeichnet die Ahnungslosigkeit moderner Philosophie in den Fundamenten ihrer Disziplin mehr, als daß man Plato durch eine neuerliche Aufdeckung dessen widerlegen zu können glaubt, was ihm längst bekannt und gerade zum Ausgangspunkt und Motiv der zu widerlegenden Theorie wurde! Träte heute Plato in den Kreis moderner, sich furchtbar neuartig vorkommender Bekämpfer der Ideenlehre — als Jüngling träte er unter sie als unter Greise. Was sie wissen, weiß er auch. Aber was er weiß, wissen sie immer noch nicht, sondern sitzen ergeben zu Füßen ebendesselben weinerlichen Erkenntnispessimismus, über den Plato schon in seiner Jugend durch seinen Lehrer Sokrates hinausgeführt worden ist.

§ 2. Die absolute Kontinuität (Bergson).

Solange die Differenz der Gehalte gesetzt wird in das angebliche Scheinmedium einer Weite oder Ausdehnung (sei es räumlicher, zeitlicher oder sonstiger Art), solange wird eigentlich nur behauptet, ihr Außereinander sei Schein, nicht aber sie selbst als differente Gehalte seien Schein. Es wird bloß behauptet: Was außereinander, nebeneinander, hintereinander zu existieren scheint, existiert in Wahrheit realiter ineinander, — aber es ist dennoch, was es ist. Nur die Möglichkeit seiner Isolation, seiner analytischen Existenz in der realen Welt ist Schein. Seine irreale, seine ideelle Existenz aber wäre damit noch nicht widerlegt.

Ganz anderswo liegt aber der Akzent, wenn behauptet wird: nicht einmal scheinhaft, nicht einmal bloß kraft eines illusorischen Mediums sind jemals differente Inhalte „gegeben". Denn die Differenz setzt Zäsuren, setzt feste Grenzen voraus, auf Grund derer ein Gehalt vom andern sich scheidet. In Wahrheit aber gibt es gar nicht eine summenhafte Vielheit von Qualitätsatomen. Es gibt nicht, auch als puren Gehalt nicht, ein bestimmtes So- und ein bestimmtes Anderssein. Keinerlei Anschauung ist jemals eine einfache Bestimmtheit als in sich geschlossener Inhalt gegeben. Sondern nur anschauungsloses, Anschauung vergewaltigendes Denken als absolut blicklose Operation „setzt" einfach solche Gehalte, obwohl es sie niemals geschaut hat.

Wirkliche Anschauung aber findet nirgends und niemals einfache Qualitäten vor, sondern gleichsam eine elastische Spannung: also das Ineinander einer Unendlichkeit von Qualitäten selbst als Qualität, aber nicht als statisches Wesen, nicht als bestimmte Qualität. Sondern als dynamisches Schwingen, dessen Negierung jede „Bestimmtheit" ist. In jede angeblich einfache Qualität schwingt das Universum aller Qualitäten hinein, in ihr schwingt die Unendlichkeit des kosmischen Qualitätsreichtums mit. Es gibt keine reinen einfachen Qualitäten, sondern es gibt immer nur die eine einzige unteilbare, absolut einfache, organisch einheitliche Qualität des realen Absolutums. Es gibt keine Verschiedenheit, keine Differenz von Qualitäten, also eigentlich auch keinen kosmischen Qualitätenreichtum, sondern es gibt gleichsam nur verschiedene Projektionen immer desselben absolut einheitlichen Wesens des metaphysischen Absolutums, der realen „Fülle".

Digitized by Google

Es gibt Gradunterschiede der subjektiven Wahrnehmung oder Anschauung des Realen. Einem müden, lahmen, unelastischen Schauen projiziert sich die reale Fülle nur sehr blaß und einseitig und gleichsam in letzten peripherischen Ausläufern verklingend. Derart verdichtet sich die durch den zufälligen Standpunkt des Schauenden betonte Einseitigkeit der kosmischen Projektion nur zu ärmlicher Einfachheit: Es entsteht der Anschein annähernd isolierter einfacher, starrer Gehalte. In derartigen ärmlichen Schemen der Wirklichkeit findet das begriffliche Denken noch am ehesten die Möglichkeit seiner Verifizierung.

Demgegenüber taucht aber ein angestrengtes, aus breiter Projektionsfläche herab tief eindringendes Schauen in einen konzentrierten Spannungsreichtum, in eine dynamische Fülle. Diese „Intuition" (im prägnantesten Sinne) läßt alle Bestimmbarkeit oder gar Begrifflichkeit als blasses Spinnengewebe zerrissen weit hinter sich und schwelgt im Rausche einer objektiven Seinserfassung, die um so adäquater ist, je entschiedener sie der Festlegung auf eine irgendwie angebbare Bestimmtheit widerstreitet: also je irrationaler sie ist.

Der positive und eminent bedeutsame Ertrag dieser Theorie ist kein anderer, als daß sie die Sphäre der Ideen oder Gehalte — bereichert hat! Bereichert nämlich um eine früherer Philosophie in der Tat völlig entgangene Art von Wesen: die qualitativen Spannungsgehalte.

Beachten wir vorerst, daß die Voraussetzung dieser Theorie die ist, daß sie als Ens realissimum et metaphysicum das Leben dekretiert. Insofern ist sie Konstruktion. Es gibt Leben an sich, als Substanz so wenig, wie es eine selbständige Bewegung ohne bewegtes Etwas gibt. Leben ist so wenig substantiell, wie Bewegung oder Veränderung oder Sein oder Werden Substanzen sind. Es gibt nur Werdendes, Seiendes, sich Veränderndes, sich Bewegendes, Lebendes. Es gibt nur lebende — Wesen: Lebewesen.

Das Prinzipielle dieser Art von Wesen wird zwar durch Bergson in der Tat erstmalig deutlicher erkannt. Neben und außer Lebewesen gibt es aber auch tote Wesen. Aller Versuch, diese aus dem Bereiche letzter Gegebenheiten zu eliminieren, ist auch bei Bergson nicht weniger gewaltsam dogmatisch als jederlei andere Rückführungs-, Ableitungs- und Identifizierungsthesen, anfangend mit Thales und in unseren Zeiten am absurdesten und rohesten praktiziert im materialistischen Monismus*.

Es muß aber festgestellt werden: Es gibt: nicht bloß tote Stoffe und Körper, sondern auch Kräfte: mechanische, physikalische, chemische. Es gibt: anorganische und organische Stoffe. Und es gibt: Kräfte, die nur organischen Stoffen spezifisch sind. All das ist noch nicht Leben!

Es gibt ferner: statische Qualitäten, die ebenso an Körpern und Stoffen — anorganischen und organischen — da sind, wie sie sowohl Körpern als auch Kräften eignen. Die Wucht oder Stärke einer Kraft, ihre Zunahme, Abnahme, die Geschwindigkeit einer Bewegung oder Veränderung — auch das sind alles noch statische Qualitäten, sind elementare isolierbare Bestimmtheiten.

Demgegenüber sind die dynamischen Qualitäten, die qualitativen Spannungen weder Bewegung noch Veränderung, noch Kraft. Sie sind Gehalte sui generis.

Ich will nun die Erfahrungsgrundlage der Bergsonschen These aufzuzeigen versuchen**.

---

* Vielleicht verhält sich der moderne Biologismus, philosophiegeschichtlich betrachtet, nicht weniger antithetisch dialektisch zum vorangegangenen Materialismus, wie etwa Heraklit zu Parmenides! Der geistige Niveau- und Qualitätsunterschied der Theorien kommt philosophiegeschichtlich nicht in Betracht.

** Hier und im folgenden oft bringe ich Stellen, die ich schon anderswo (insbes. in der Polemik gegen Heidegger) veröffentlichte. Ich hatte sie dieser Abhandlung hier entnommen.

Digitized by Google

Nicht die langatmigen naturwissenschaftlichen Ausgänge, noch weniger deren konstruktive Verarbeitung ins metaphysische System geben diese Grundlage. Sondern die Tatsache dessen, was er Intuition nennt. Also: Ich gehe durch eine sehr belebte Straße und bin hochgradig geistig wach. Ich bin schaulustig, schaufreudig wie etwa ein Porträtmaler. Es reizt mich, die Physiognomie der vorbeieilenden Menschen scharf und eindringlich mir einzuprägen. Die Menschen e i l e n vorbei, ich muß also, wenn ich sie möglichst alle ansehen und mir einprägen will, sehr rasch, mit einem Blick ihre Züge zu erfassen suchen. Und nicht bloß dies: auch ihre Gestalt, ihre Füße, ihren Gang, ihre Bewegung, ihre Geste empfinde ich als zu ihrer Physiognomie gehörig, und will sie mir gleichfalls einprägen.

In dem Maße nun, in dem mir das derart rasch gelingt, daß ich immer weniger Menschen ungesehen passieren lassen muß, in ebendiesem Maße steigert sich in mir eine ganz sonderbare Fähigkeit: Ich sehe weit mehr als einzelne physiognomische Merkmale, ich sehe einen einheitlichen Charakter, der sich in allen Einzelzügen als durchaus identisches Etwas ausdrückt. Ich sehe etwas, was ich begrifflich zu fassen und damit sprachlich auszudrücken unfähig bin. Nur ganz entfernt andeuten kann ich es. Und sobald ich dies tue, bin ich mir auch schon deutlich bewußt, wie sehr einseitig und unvollkommen solche Bestimmungsversuche sind. Diesen einheitlichen Charakter, der jeder Bestimmbarkeit spottet, finde ich voll und ganz in jedem physiognomischen Einzelmerkmal und in jeder Einzelgeste, in Haltung, Größe, Dicke des Körpers, in Gestalt und im Gange der Füße, fast sogar in der Kleidung ein und desselben Menschen. Je mehr ich in diese sonderbare Einstellung hineinkomme, vielmehr: je mehr ich von dieser Passion der Menschenanschauung besessen werde (was durch starken Nervenverbrauch sich rächt und deshalb nicht allzulange auf gleicher Höhe durchgehalten werden kann), desto weniger Merkmale genügen mir als Ansatzpunkt. Ein, zwei Züge — und schon sitzt der Blick jenseits ihrer in einem ihnen zugrunde liegenden tieferen, innerlichen „Wesen", aus dem heraus mit Sicherheit und evidenter Notwendigkeit eine Menge anderer Züge rein a priori sich deduzieren, also ohne Erfahrung erraten lassen. Es besteht eine absolut notwendige Beziehung erstens: zwischen den einzelnen Zügen, zweitens: zwischen jedem von ihnen und dem „gemeinsamen Zug" oder „Charakter", d. i. jenem tieferen innerlicheren Wesen; drittens: zwischen der Summe der Einzelzüge und dem Charakter.

Entscheidend ist dies: Welchen der Einzelzüge ich auch herausgreife — jeder bildet schon ein Moment des einheitlichen Charakters. Dieser selbst aber gibt sich nicht als Summe oder Synthese, sondern als durchaus einfaches selbständiges Quale zu erkennen. Und dennoch: Um dieses Einfachste irgendwie zu charakterisieren, muß ich einzelne jener Einzelzüge angeben: Ich stelle das Eine, Einfache dar durch Angabe einer Mehrheit, die schon in bestimmter Auswahl genügt, das von der Darstellung gemeinte Eine, Einfache plötzlich wie mit einem Zauberschlage ganz herausspringen zu lassen. Und dies derart, daß die Anschauung dieses Einen, Einfachen nun wiederum ihrerseits zum Schlüssel wird der weiteren Ergänzung der restlichen Einzelzüge. (Wer einen guten Graphologen bei Deutung einer Handschrift beobachtet, der wird durchaus analoge Feststellungen machen können.)

Wir sagen nun, jenes Einfache ist „potentiell" die Gesamtheit aller Einzelzüge. Jenes ist in der Weise des elementaren Ineinander, was diese in der Weise summenhaften Außereinander sind. Jenes ist „implizite", was diese „explizite" sind. (Alles ist hier, wo nicht argumentiert, sondern nur angedeutet werden soll, nicht mehr denn als bloßer Verdeutlichungsversuch gedacht!) Wir stellen als pure Gehalte, als pure Wesen oder Ideen einander gegenüber: Dingwesen und Lebewesen. Wir behaupten: vor aller Realität schon, also dem reinen Was- und

Digitized by Google

Wiesein nach, als pure Bestimmtheiten oder Gehalte unterscheiden sich Wesen, wie Stein oder Tisch einerseits, von Wesen wie Eiche oder Hund oder Herr Schulze anderseits — unterscheiden sich ganz fundamental in dieser Hinsicht: jene sind statisch einfach, diese dynamisch einfach. Jene sind tot, sofern in ihnen nicht eine Vielheit von Momenten schwingt, sich spannt, oszilliert. Sie sind leer, spannungslos einfach. Diese sind „Lebewesen", sofern sie in sich selbst so etwas wie eine qualitative Unruhe oder Oszillation tragen, ein Schwingen in sich selbst, ein Ineinander von Momenten: nicht stetiges Ineinanderübergehen in Zeit oder Raum ist damit gemeint, sondern ein qualitatives Ineinander s e i n. Das heißt, nicht bloß dies und jenes nebeneinander sein, sondern dies u n d jenes zugleich auf einmal in durchaus neuer ursprünglicher qualitativ elementarer Weise sein.

Also ich meine: das r e a l e Leben — Entfaltung, Wachstum, organische Einheit (gegenseitige Bedingtheit der Funktionen und der Organe, organische Gliederung) — das reale Leben ist nur die angemessene Verwirklichung von Wesen oder Bestimmtheiten, die schon vor dieser ihrer Realisierung an und in sich selbst als Wesen oder Bestimmtheiten Lebewesen sind. Oder: Nicht eine verschiedene Realisierungsweise unterscheidet Dinge und Lebewesen, sondern ein verschiedenes Was- und Wiesein. Um es kraß auszudrücken: Steine und Tische, auch wenn sie, in die Erde gesenkt, wüchsen, sich vermehrten, selbsttätig wären, finale Funktionen und Organe hätten — sie blieben dennoch in alle Ewigkeit bloß tote Maschinen! (In D ö b l i n s „Berge, Meere und Giganten" gelangt die Phantasie in der Schilderung des „Uralischen Krieges" der Veranschaulichung derartiger Maschinen sehr nahe.)

Pflanzen, Tiere, Menschen, auch wenn sie niemals wirklich lebten, also niemals die Möglichkeit hätten, im wirklichen Dasein all das zu manifestieren, was in irrigen Biologien für das Wesen des Lebens ausgegeben wird, wären dennoch Lebewesen und von geometrischen Wesenheiten etwa prinzipiell als von toten unterschieden.

Als das Eigentümliche dieser Lebewesensbestimmtheiten aber muß eben das angegeben werden, was Bergson für die Negation aller Bestimmtheiten ausgibt: eine absolute Kontinuität nicht des Ablaufs oder Mediums von etwas, sondern des Etwas selbst. Nicht dies oder jenes außer-, neben-, hintereinander, sondern dies u n d jenes in Einem: Negation der Unterschiede und Zäsuren. Aber: nicht aller, sondern eben nur derer, die Momente solcher Kontinuitäten sind. Und es gibt viele solche Kontinuitäten, viele solche qualitativen Ineinander, viele solche qualitative Spannungen oder dynamische Qualitäten. Und alle sind verschieden voneinander. Und außer ihnen gibt es noch die statischen Bestimmtheiten: Es gibt Lebendiges u n d Totes!

Ein Stein, ein Tisch, ein Rot, Härte, Dichte, Dreieck usw. — das alles sind eben k e i n e Lebewesensqualitäten. Sie sind statisch einfach.

Demnach: Wesen und Tatsache des Lebens ist kein Einwand gegen die Ideenlehre. Sondern: Das Wesen des Lebens liegt nicht in der Gegebenheit eines Bestimmtheiten negierenden irrationale absolutum, sondern in der Gegebenheit spezifischer Gehalte: Der „L e b e w e s e n", die in sich selbst absolute Kontinuitäten als elementare Qualitäten sind. Und „wirklich sein" heißt nicht „leben" im Sinne von bestimmtheitslosem Kontinuitätsein, sondern: Wirklichkeit kommt auch dem Toten zu. Und die Bestimmtheitskontinuitäten sind selbst Bestimmtheiten sui generis.

Hätte die Ideenlehre ihren Ausgang nicht von der Intuition statischer, vor allem geometrischer Gebilde genommen, sondern von der Intuition der Lebewesen, niemals wäre sie in Gegensatz zur dynamischen Kontinuitätslehre gekommen.

Digitized by Google

VI. Kapitel: Ideen als Objektivierungen willkürlicher Isolierungen und subjektiver Perspektiven.

§ 1. Absehen von Eingeordnetheit ins Milieu (Bergson).

Kontinuität kann der Ideenlehre auch in diesem Sinne entgegengesetzt werden: Ein Quid und Quale gibt es nirgends und nie in absoluter Isolierung von dem Reichtum des Milieus, dem es jeweils zugehört. „Dieselbe" Farbe eines Stoffes ist eine ganz andere im Auslagekasten (neben anderen darauf abgestimmten farbigen Stoffen) und allein auf einem braunen Ladentisch. Die Ideenlehre schlage alle Nüancen tot, isoliere grobe Allgemeinheiten, die nie und nirgends existierten als im Denken eines grob schematisierenden Kopfes. Nie wiederholt sich ein Identisches, da es stets in anderen Zusammenhängen steht, und diese Zusammenhänge als verschiedene Milieus jedem ihm Eingeordneten wesentlich verwachsen seien. Das An- und Für-sich-sein — die Isolation — wäre Fiktion.

Nun ist vor allem klar, daß Nüancierung eines Etwas, dieses Etwas ebenso voraussetzt wie die Spezies das Genus. Es hätte keinen Sinn, vom „selben Rot" zu sprechen, das im Auslagekasten eine andere Nüance hat als am Ladentisch, wenn eben nicht beides objektiv existierte: „dasselbe Rot" und „seine" verschiedenen Nüancen. Und für die Ideenlehre als solche wäre es sogar völlig gleichgültig, ob eines von beiden oder gar beide „nur in einem Bewußtsein existierte", nur scheinbar Realexistenz hätten. Der ideelle Gehalt als solcher in seiner objektiven Existenz ist ja unabhängig von seiner Realisierung. (Dies wird später ausführlicher begründet werden.)

Hier steht aber nur die Eingeordnetheit ins Milieu zur Diskussion. Es muß gefragt werden: Hebt solche Kontinuität die Objektivität der ihr eingeordneten Qualitäten auf? Existiert objektiv nur die Einheit und Totalität des Gesamtmilieus, während jede Herausreißung einzelner Momente aus ihm — die Atomisierung eines Kontinuums — Vergewaltigung objektiven Tatbestandes wäre?: Weil objektiv in jedem Einzelnen schon das Gesamtmilieu als Hineingewachsenes mitschwingt, und weil jedem Einzelnen mit seiner Herausgerissenheit aus seinem Milieu gewissermaßen die Lebensfasern abgeschnitten würden, durch die es in das Gesamtmilieu hineinpulsiert, sich ein eigentliches wirkliches „Leben" verleihend, während es in absoluter Isolation — als Atom — nur der Leichnam seiner selbst wäre, tot, ärmlich, leer: eben „abstrakt".

Worauf zu antworten wäre: Beides existiert objektiv: Atom und Continuum, Milieu und ihm eingeordnetes Einzelding, Totalität als Gesamteinheit und Vielheit isolierbarer Einzelmomente. Und es ist nicht wahr, daß das isolierbare Einzelmoment blaß, leer und tot wäre. Es ist dies nur im Verhältnis zur Fülle der es in höhere Einheit bindenden Continuen oder Milieus. Und auch dies Verhältnis besteht objektiv. Die einzelnen Takte sind objektiv ärmliche Glieder im Verhältnis zur reichen Einheit der sie umfassenden Melodie. Die Takte selbst sind aber hinwiederum Continua und höhere reichere Einheiten im Verhältnis zu den sie bildenden Einzeltönen. Und selbst diese Einzeltöne sind nicht blasse, leere Atome, sondern auch sie schon höhere Einheiten, in sich begreifend Höhe, Farbe, Kraft, Schwere, Breite, Dichte u. dgl. des Tones.

Entscheidend aber ist die Erkenntnis, daß die höheren Einheiten, also das, was wir hier Continuum oder Milieu nennen, gerade deshalb, weil sie keine Summen von Atomen sind, elementare Qualitäten sind, Gehalte, Bestimmtheiten: Ideen! Sie sind ein absolut elementar einfaches, absolut irreduzibles Was- oder Wiesein und als solches absolut unabhängig vom puren Realsein, also verschieden von einem als Ens reale oder realissimum gedachten Irrationalen. Eine sich noch so sehr auf einer Menge von Sätzen, Melodien, Takten, Tönen aufbauende

Digitized by Google

Symphonie repräsentiert dennoch im Reiche der reinen Ideen oder Wesen eine simple Einheit, ein einfaches Was. Nur in ihrer Realisierung steht sie über „ihren" Sätzen, Melodien, Takten, Tönen als deren Continuum oder Milieu. Und nur sofern sich diese Momente in jener höheren Einheit realisieren, sind sie deren Glieder, Atome. An sich aber sind sie nicht weniger objektiv wesenhaft, nicht weniger Wesen oder Idee als jene. Aus einem gegebenen realen Continuum oder Milieu einzelne Momente herausisolieren oder abstrahieren — das bedeutet nicht willkürliches Starr- und Kaltstellen eines warm strömenden Lebendigen, bedeutet nicht subjektive Phantome einem Wirklichen unterschieben, bedeutet nicht Schematisieren. Sondern es bedeutet Isolierung und Abstraktion eines objektiv existierenden Gehaltes. Es bedeutet, aus einer gegebenen Fülle Einzelnes herauslösen und für sich ins Auge fassen — unter Absehen von seiner Eingeordnetheit in diese Fülle, die als solche durch solche Operation gar nicht angetastet wird, sondern oberhalb des Herausgelösten weiterströmt. Harmonien bauen sich auf Gliedern auf. Die Glieder zugunsten der Harmonie leugnen, ist nicht weniger verkehrt, wie die Harmonie zugunsten der Glieder leugnen. Kontinuitätsabsolutismus ist ebenso falsch wie Atomismus.

Um das hier Vorgebrachte richtig zu verstehen, ist es aber nötig, sich frei gemacht zu haben von jenen simplen psychologistischen Theorien, die alle objektiven Relationen und Perspektiven identifizieren mit Relationen und Perspektiven auf ein sie angeblich schaffendes und projizierendes Subjekt. Daß Relationen und Perspektiven objektiv bestehen und selbst vom Standpunkt eines Subjekts — als gleichfalls objektiv in den Kosmos eingeordneten — heraus nur vorgefunden und erfaßt werden — dies zu zeigen, bedarf es besonderer Analysen, die ich hier schon deshalb schuldig bleiben kann, als ich sie anderwärts („Wesen und Wert") gegeben habe.

Resümee: Bergson hat insofern recht, als er sich gegen eine Ideenlehre wendet, in der für Continua oder Milieubestimmtheit kein Platz ist. Er hat insofern unrecht, als er Continuum oder Milieu für irrational erklärt, für Überschreitung oder Negierung jeder Bestimmtheit, für ein an sich irrationales esse absolutum. Die Kontinuität, die er im Auge hat, besteht schon vor allem Realsein als pure Essentia, als reines Quid, als in sich determinierte Bestimmtheit: als Idee. Sie als solche greifbar zu machen und die Gesetze zu entdecken, die ihre Beziehung zu ihren Gliedern bestimmen, muß Aufgabe einer durch Bergsons Polemik angeregten zeitgemäßen Ideenlehre sein. Zugegeben, daß die bisherige Ideenlehre die von Bergson aufgewiesenen Phänomene übersah, so besteht nicht der geringste prinzipielle Grund gegen eine Einverleibung dieser Phänomene in ihr adäquates Forschungsgebiet.

Man beachte: Es ist nicht das erste Mal, es ist vielmehr die Regel, daß der Entdecker eines neuen Wissensgebietes der Versuchung unterliegt, das, was er entdeckte, für das wahre Sein, für den Gegenstand der Metaphysik zu halten. Mit dem esse ipsud, mit der realitas purissima ist aber Bergsons absolute Kontinuität so wenig identisch, wie es alle übrigen Prinzipien spezieller Wissenschaften jemals waren — physikalische Stoffe, Zahlen, Begriffe, Bewußtsein, Leben usw. —, die alle schon einmal für das metaphysische Seinsprinzip ausgegeben worden sind!

§ 2. Ideen = Korrelate spezifischen Bewußtseins (Hegel kontra Dilthey und Spengler)*.

Wenn Ideen nichts sind als unterschiedliche Gehalte, als Bestimmtheiten

* Da dieser Paragraph (wie diese ganze Abhandlung überhaupt) vor meiner Kenntnis von Diltheys einschlägigen Schriften und von Heideggers Lehre geschrieben worden ist, bietet er eine Vorwegnahme der Auseinandersetzung mit ihnen, der ich auch heute nichts hinzuzufügen habe.

Digitized by Google

des Was- oder Wieseins, und wenn diesen Bestimmtheiten objektive Existenz zukommen soll, dann muß es sie an sich geben, also unabhängig davon, ob sie Inhalt oder Gegenstand eines Bewußtseins sind oder nicht.

Eben dies aber wird geleugnet, sobald gewisse Gehalte oder Bestimmtheiten für notwendige Korrelate spezifischer seelischer Interessen und Einstellungen und Haltungen erklärt werden.

Ganz jenseits erkenntnistheoretischer Grundfragen hat es einen Sinn, die Frage nach der autochthonen und autonomen Existenz gewisser Bestimmtheiten zu stellen. Es sind dies insbesondere die Gehalte der Kultursphäre. Ob es so etwas wie die objektiven Ideen artefizieller Gegenstände, wie z. B. die Idee des Tisches, gibt, kann selbst auf erkenntnistheoretisch objektivistischem Standpunkte noch gefragt werden. Desgleichen die Frage nach der Objektivität soziologischer Prädikabilien. Und hält man sich gegenwärtig, daß es sich auch innerhalb der Religionen und Weltanschauungen letzten Endes um anschauliche Gehalte handelt und nicht um bloße Dogmen und Theorien, dann wird es verständlich, daß auch da die Frage nach der Objektivität solcher Gehalte gestellt werden kann. Desgleichen im Gegenstandsgebiet der Moral und der Praktik überhaupt, ferner bei Kunst und Wissenschaft.

In all diesen Gegenstandssphären scheint die Herrschaft subjektiver Willkür oder zumindest interessenbedingten Irrtümern ausgelieferten Menschenwerks eklatant. Im Gegensatz zu den Bestimmtheiten der unabänderlichen ewigen notwendigen „Natur". Mehr noch: da alle Kulturdinge letzten Endes irgendwie einer natürlichen Substanz verhaftet sind (ein Tisch ist aus Holz!), scheinen Kultur- und Naturkategorie miteinander im Widerstreite: Dasselbe soll Natur und Kunstding sein. Das Natursein aber scheint dabei dem Künstlichen gegenüber den Vorrang eben des Natürlichen = Notwendigen vor dem Willkürlichen zu haben.

Und schließlich: Selbst innerhalb der Kultursphäre widerstreiten einander erst recht die verschiedenartigsten Kategorien: Derselbe Tisch ist bald ein nützliches Möbel, bald ein Stück Kunstgewerbe, bald ein Stück Altertum, bald etwas, worauf man ißt, bald etwas, worauf man schreibt, bald etwas, worauf man Bücher oder Blumen oder Mappen, worauf man Nähzeug oder Geschirr lagert, bald etwas, worauf man sich stützt oder steht. Dem Kinde scheint er etwas, worunter man hockt, wodurch man hindurchkriecht, worin man „Haus" spielt oder Versteck. Ferner ist derselbe Tisch bald etwas, in dessen Verfertigung oder Anstrich man sein Gewerbe hat, bald etwas, mit dem man handelt, bald ein Pfand, bald ein Erbstück, bald erworbener Besitz. Den verschiedenen Funktionen, Interessen, Einstellungen entspricht stets eine andere Idee, eine andere Bestimmtheit, ein anderer oberster und elementarer Gehalt als Substanzform des Tisches. Offensichtlich kann derselbe Tisch nicht mehr als eine einzige höchste Substanzform sein, offensichtlich kann er nicht an sich selbst, also zugleich Eß- und Schreib- und Näh- und Geschirr- und Bücher- und Blumentisch usw. sein! Offensichtlich ist er das, was er bald jetzt, bald ein andermal, bald diesem, bald jenem „ist", nur in Beziehung auf den Menschen, der sich seiner zu verschiedenen Funktionen bedient oder ihn in der Einstellung bestimmter Interessen ansieht. Richtiger: In Beziehung zu den entsprechenden „Akten" des Menschen.

Während man also rein logisch jene verschiedenen spezifischen Substanzformen der Gattung Tisch als ihre verschiedenen Arten unterordnen müßte, scheint dies bei einiger Besinnung widersinnig. Denn die verschiedene Benutzungsweise oder die verschiedene Interessenrichtung oder Einstellung einem sich an sich selbst gleichbleibenden Tische gegenüber — das sind doch keine spezifischen Differenzen des Tisches selbst. (Selbstverständlich meine ich jetzt

Digitized by Google

mit „demselben Tisch" nicht einen realen individuellen, sondern einen Typus, ein Genus, welches an noch so zahlreichen realen Exemplaren seiner selbst immer als Wesen, als reine Bestimmtheit identisch bliebe. Ein derselben Tischlerei entstammender Tischtyp, sich in Größe, architektonischer Konstruktion, Gestalt, Farbe, Holzart durchaus gleichend, in tausend Exemplaren auf den Markt gebracht, gekauft und benutzt, bliebe doch als einheitlicher Typ derselbe Tisch dem Wesen nach.)

Die Lockung zu subtilerer Analyse wäre hier sehr groß: Etwa: zu zeigen, daß nicht alles Schreibtisch *ist*, was als Schreibtisch *dient*, u. dgl. Für unser eigentliches Thema aber wäre damit nicht viel gewonnen. Im Gegenteil: Wir können dessen Argumentationsbasis — die in Frage kommenden Beispielssphären — nicht breit genug nehmen. Das jetzt zur Diskussion stehende Thema springt um so deutlicher heraus, wenn wir dem gegebenen Beispiel ein durchaus heterogenes angliedern: das Ptolemäische und das Kopernikanische Weltsystem.

Beide können nicht wahr sein, sondern nur eines (oder keines) von beiden. Es ist aber zu beachten, daß die Geltung dieser Systeme sich nicht in abstrakten Theorien erschöpft. Vielmehr sind sie Grundlagen verschiedener *Weltanschauung*. Dies besagt, daß der Gläubige des einen oder andern Systems ständig in der Anschauung eines Weltbildes lebt, das vom System determiniert ist. Ohne etwa gerade astronomischen Überlegungen nachzugehen, lebt er in einer geozentrischen oder heliozentrischen Welt. Er fühlt sich beim Glauben ans geozentrische Weltbild im Zentrum des Weltalls und alles, was er lebt und tut, weiß und glaubt, sieht und denkt und phantasiert — all das ist ganz wesentlich bestimmt durch diese seine Weltanschauung als ständigen Hintergrund jeder momentanen Lebensregung. In dieser Erde, auf der er lebt, die er bearbeitet und gestaltet, erfüllt sich der Sinn des ganzen Weltalls. Die ganze Welt ist um des Menschen wegen da. Denn der Mensch ist Herr der Erde, um die sphärenhaft Sonne, Mond und alle Gestirne kreisen.

Beim Glauben ans heliozentrische Weltbild fühlt sich der Mensch mit seiner Erde als völlig verlorenes Pünktchen im All. Alles, was er lebt und tut — was bedeutet es?! Es kommt ja im All gar nicht mal auf die Erde an, geschweige denn auf den Menschen. Das menschliche Dasein hat jeden Akzent verloren. Es ist eigentlich ziemlich gleichgültig, ob und wie man lebt. Wo das heliozentrische Weltsystem herrscht, ist es keinem Menschen, der es einmal angenommen hat, möglich, auch nur einen minimalen Moment seines Daseins mit jenem allerletzten *Ernst* zu leben, wie er den Gläubigen des geozentrischen Weltsystems selbstverständlich war. Erst auf dem Boden des Kopernikanischen Systems wird z. B. der Glaube an jede Art von „Welterlösung" durch irgend etwas, was auf der *Erde* vor sich geht, Absurdität. Im geozentrischen Weltsystem aber ist er nur eine spezifische Abwandlung allgemeinster Selbstverständlichkeit. Man versetze sich wirklich miterlebend hinein in das, was es heißt, das Auge des Himmels oder das Auge der Sonne oder das Auge des Mondes oder die zahllosen Augen der Gestirne (nota bene: wirklich und buchstäblich und nicht poetisch: Augen = sehende Götter!) ständig auf die Erde gerichtet — nicht zu *denken* (das wäre moderne Weltdenkung, nicht antike und mittelalterliche Weltanschauung!), sondern zu *sehen*!! Selbst Epikur leugnet nicht diese Götter und selbst das Pentateuch scheint nur die Macht und den Rang und nicht die Existenz dieser Götter zu leugnen. Gestirne aber für feurige Erdmassen anzusehen, ist der lebendigen Anschauung in der Einstellung des geozentrischen Systems schlechterdings nicht möglich.

Damit soll an einem Beispiel gezeigt werden, daß es anschauliche Gehalte, daß es Bestimmtheiten gibt, begabt mit der Kraft konkretester Wirksamkeit auf menschliches Erleben — trotzdem ihr objektive Existenz zuzugeben

Digitized by Google

widersinnig erscheint. So ließe sich schließlich sagen: Ist Idee identisch mit Bestimmtheit oder Was- oder Wieseinsgehalt und kommt jeder Idee objektive Existenz zu, dann hat es keinen Sinn mehr, Wahres vom Falschen und Phantasie von Wirklichkeit zu unterscheiden. Und in der Tat nähert sich Hegels Philosophie diesem Standpunkte. Ist er aber notwendige Konsequenz der Ideenlehre? Nicht im mindesten.

Zu allererst müßte man sich über folgendes im klaren sein: Objektiv existieren heißt nicht real sein. Objektive Existenz kommt dem Ideellen und dem Realen zu. Realität ist ein Kompositum aus Idee und Materie (= bestimmtheitslosem Substrat). Die Richtigkeit dieser hier noch nicht weiter erörterten These vorausgesetzt, ergäbe sich: Selbst wenn im Gesamtumfange der wirklichen, also substrathaften Welt nur ein geringes Maß dessen realisiert sich vorfindet, was als Idee oder Bestimmtheit erschaut wird, so ist damit die Objektivität der nicht realisierten Ideen nicht in Frage gestellt. Falsch, irrig, unwahr wäre nur das an sich anschauungslose Denken, das solche irreale Bestimmtheiten in der wirklichen Welt realisiert vermeinte, nicht falsch aber wäre die reine Erfassung, die pure Intuition dieser Ideengehalte selbst.

Ferner — wiederum den folgenden Erörterungen vorgreifend — mache man sich einmal klar, daß die objektive Existenz der Ideen auch dann gar nicht angetastet würde, wenn es wahr wäre, daß die Ideen „nur im Bewußtsein" existieren. Denn was soll das heißen? Wer einmal eingesehen hat, was Bewußtsein bedeutet: nämlich pures Erfassen oder Erschauen* eines Etwas (das ist des Bewußtseinsinhaltes oder des Bewußtseinsgegenstandes**), der muß auch dieses einsehen: Jeder Inhalt oder Gegenstand des Bewußtseins (abgesehen vom Bewußtsein selbst, das aber selbstverständlich auch seinerseits wieder Bewußtseinsgegenstand werden kann: Bewußtsein des Bewußtseins!) ist seiner Bestimmtheit nach verschieden vom Bewußtsein: Bewußtsein ist etwas anderes als Farbe. Bewußtsein ist eine Bestimmtheit, ein Was, ein Wesen neben allen anderen Bestimmtheiten. Daß es zugleich die conditio sine qua non jeglichen „Habens" aller Bewußtseinsinhalte ist, — dieser gnoseologische Tatbestand ändert an jenem anderen ontologischen Tatbestand gar nichts. Und logisch sind ontologische Erkenntnisse allen gnoseologischen vorgeordnet, können also von diesen nie erschüttert werden. „Nur im Bewußtsein existieren" kann also niemals bedeuten: mit Bewußtsein identisch sein. Auch nicht: Produkt oder Bestandteil des Bewußtseins sein. Auch nicht: Korrelat sein des Bewußtseins in jenem Sinne, daß Bewußtsein und Gegenstand sich ihrer Existenz nach gegenseitig bedingten. Die Wesensverschiedenheit, die Bestimmtheitsverschiedenheit von Bewußtsein einerseits und von jedem anderen Was und Wie anderseits setzt beider objektive Existenz als Wesen schon voraus. Denn was nicht ist, kann sich nicht unterscheiden. Jedes, das irgendwas oder irgendwie ist, ist doch, existiert doch zu allererst. (Dieser Angelpunkt der Ideenlehre bildet auch den Ausgang des folgenden positiven Teiles.) Nur im Bewußtsein existieren — dieser Satz könnte also niemals jene wörtliche Wahrheit beanspruchen: Negierung objektiver Existenz des Gewußten. Sondern: auch auf dem Standpunkte einer Theorie, der die gesamte Welt bloß „Bewußtseinsphänomen" wäre, blieben doch alle Weltinhalte als unterschiedliche Gehalte

---

* Husserls These: Bewußtsein = Intentionalität nimmt den Begriff des Bewußtseins zu weit, derart, daß er auch die seelischen Akte (Denken, Fühlen, Wollen) mitumfaßt. Das Wesen dieser Akte — des Seelischen — ist allerdings Intentionalität. Seele ist aber etwas durchaus anderes als Bewußtsein (= Geist).

** Ein verhängnisvoller Irrtum ist es, „Bewußtsein" mit Bewußtsein plus Inhalt oder Gegenstand zu identifizieren. Bewußtsein ist nur Erfassen, nur Schauen — sei es auch eines Nichts!

Digitized by Google

schon gegeben, Formen, denen die conscientialistische Fundamentalthese „das Bewußtsein" doch nur quasi als substrathafte ἀρχή gleichsam als identisches „Material" aller verschiedenen Formen zu unterschieben wagen dürfte.

Die Formen, die Bestimmtheiten sind derart irreduzible Wesenheiten, daß selbst ein noch so restloser Conscientialismus unvermögend ist, sie sich selbst zu entwenden. Alles, was er tun kann, ist, ihnen „Bewußtsein" nur als gemeinsames Medium zuzudekretieren.

Sonst noch so radikal sich entgegenstehende Theorien treffen sich in diesem Punkte. Schopenhauers Willensabsolutismus bricht sich völlig an seiner Ideenlehre. Er kann bloß behaupten, auch sie seien „in Wahrheit" nur „Wille". Einsichtig machen kann er aber stets nur das Umgekehrte! Alles, was er über den Willen sagt, demonstriert er an Hand der Ideen. Nicht anders Schelling und Hegel: Soweit sie einsichtige Erkenntnisse bringen, ist deren Evidenz vollkommen unabhängig von der Grundthese: Sein = Bewußtsein. Die einsichtigen Zusammenhänge haften an den unterschiedlichen Bestimmtheiten als solchen — nicht an dem ihnen zugrunde gelegten Daseinselement: Bewußtsein. Weniger Änderungen nur bedürfte es, um ihr System in einen vollkommenen Objektivismus zu transponieren. Und gerade darin und nur soweit dies möglich ist, erweist sich die Tiefe und Größe ihres philosophischen Denkens. Im Unterschiede von dem conscientialistischen Konstruktivismus neuerer Philosophien, die über den großzügigen Weltaspekt Schopenhauers, Hegels und Schellings als über „unwissenschaftliche" Spielereien hinwegzusehen gewohnt sind und sich mit entsagungsvoller Emsigkeit einzig und allein verbohren in den eintönigen Versuch: zu beweisen, daß die Welt Bewußtseinsphänomen ist, und plausibel zu machen, daß und wie es zur gegenteiligen — „vorwissenschaftlichen" — Überzeugung kommen könne und kommen müsse. Wobei sie Meister werden in dem aller Vernunfteinsicht baren Verfahren, gegebene Bestimmtheiten auf genetischem und analytischem Wege in andere Bestimmtheiten „zurückzuführen" (Formel: „a ist nichts als b").

Schließlich wäre auch noch dieses zu erwähnen: Selbst wenn man noch absieht von dem Unterschied von Realität und objektiver Existenz, selbst wenn man der Ansicht ist, nur jenen Bestimmtheiten dürfe objektive Existenz zugesprochen werden, die irgendwo ihre Realisierung gewonnen haben — selbst dann wäre der Schluß von den eingangs erwähnten Beispielen auf Existenzlosigkeit der oder gewisser Bestimmtheiten verfrüht.

Ich mute jetzt dem unvorbereiteten Leser allerdings eine völlige Umstellung gewöhnlicher Meinung zu. Ich behaupte nämlich nichts weniger als die Koexistenz einander widersprechender Wirklichkeiten! Ich behaupte nichts weniger als die objektive Realität auch eines als falsch erwiesenen anschaulichen Weltbildes, z. B. des Ptolemäischen. Und dies neben dem als wahr unterstellten Kopernikanischen!

Um es kurz zu sagen*: Auch die Korrelate von Standpunkten — perspektivische Bilder — sind nicht Bewußtseinsphänomene, sondern objektive Realitäten. Objektiv ist nicht bloß ein an sich existierender Gegenstand dieser einen homogenen Erfahrungswirklichkeit. Sondern objektiv ist auch der Standpunkt, von dem aus er erfaßt wird. Und dementsprechend objektiv auch das „Bild", als das er sich mit Notwendigkeit in diesem Standpunkt „abschattet", auf ihm „erscheint".

Es gibt aber nicht bloß objektiv räumliche Standpunkte, sondern auch

* Es lang zu sagen, ist dieses hier nicht der entsprechende Ort. Ich verweise auf meine Analysen über Perspektive und über Phantasiewirklichkeit in „Wesen und Wert". Vgl. auch meine Ausführungen im Oktoberheft 1928 der „Deutschen Vierteljahrsschrift für Literatur und Geistesgeschichte".

Digitized by Google

objektive Standpunkte des Kulturmilieus. Und dementsprechend: nicht bloß objektive Bilder der Raumperspektive, sondern auch objektive Weltbilder, korrelativ zu bestimmten objektiven Weltanschauungsstandpunkten. „Erscheinungen" eines objektiv Realen sind nicht wesenloser „Schein", sondern sind selbst objektive Realitäten: sie sind „dort, wo" sie erscheinen — auf einem gewissen Standpunkte — objektiv selbst da, gleichwohl ob sie dort von einem Bewußtseinssubjekt erschaut werden oder nicht. Sie werden dort erschaut, weil sie dort als Erscheinungen existieren; nicht — umgekehrt! — erscheinen sie, weil sie dort erschaut werden. Das pure Bewußtsein ist absolut unkräftig, aus sich selbst auch nur den geringsten Schimmer einer „bloßen Erscheinung" zu produzieren.

Wenn also gewisse Bestimmtheiten korrelativ sind zu gewissem Standpunkte und Milieu, so ist das ebensowenig ein Einwand gegen ihre objektive Existenz, wie ihr gegenseitiger Widerspruch. Dieser Widerspruch besteht ja gar nicht. Denn die „Erscheinungen" ein und desselben Gegenstandes sind wesensnotwendig gebunden an ganz bestimmte objektive Standpunkte, sie beanspruchen Geltung nur für diese Standpunkte. Zieht man die jeweilige Verschiedenheit dieser objektiv existierenden Standpunkte mit in das Erscheinungssein hinein, bedenkt man, daß jedem bestimmten Standpunkte nur eine ganz bestimmte Erscheinung ohne jede Willkür zugeordnet ist, dann hat es keinen Sinn zu behaupten, die Erscheinungen widersprächen sich. Von Widersprüchen dürfte man nur dann reden, wenn die verschiedenen Erscheinungen sich als standpunktlos gültiges An-sich-sein ein und desselben Gegenstandes gäben. Aber daß sie das täten, behauptet eben nur eine ohne jede Erfahrungsgrundlage blind drauf los konstruierende Theorie.

Der krasse Unterschied einer mit rationalistischem Traditionsgute gesättigten Philosophie gegen moderne Irrationalitäts- und Tatsachenphilosophie offenbart sich sehr eindringlich, wenn man Hegels „Phänomenologie des Geistes" mit Spenglers „Kulturmorphologie" vergleicht. Hegels Deduktionen liegt zugrunde die These eines „Geistes", der alle Weltgehalte implizite schon in sich hat. Auch in der Wirklichkeit der Weltanschauungen entfaltet sich die „Idee" kraft der ihr immanenten logischen Wesensgesetze. Am Anfange Spenglerscher Deduktionen aber steht der Versuch, verschiedene „Kulturseelen" als plumpe Tatsachen einfach zu konstatieren, Kulturseelen, die so wachsen und produzieren, wie es ihnen eben ein irrationales Naturgesetz vorschreibt — ohne Gebundenheit an eine ihnen vorgegebene objektive Logik der Wesensgehalte. Alle Weltanschauungen sind gleichwertige oder, was dasselbe ist (da weder falsch noch richtig), gleich unwertige Projektionen verschiedener Kulturseelen. Es fehlt jeglicher Drang nach Einsicht in die Notwendigkeit bestimmter Abfolge bei jeder Kulturentwicklung. Denn alles, was da geschaffen und geschaut wird, ist ja nur ein wesenloses Brodeln irrationaler Subjektivität, ist wesenlose Spiegelung wesenloser Tatsächlichkeit. Die Kulturseelen leben sich bloß in purem Scheine aus. Was sie erleben, existiert bloß für sie.

Nicht roher kann man Hegel mißverstehen, als wenn man seiner Phänomenologie Spenglersche Ansichten unterschiebt. Ihm bedeutet ein abruptes dummes „So und nicht anders" als pure Tatsache gar nichts. Ihm bedeutet die Kontinuität einsichtig logischer Abfolge alles. Ihm sind Subjekt und Objekt einreihig eingeordnet in den rationalen Zusammenhang aller Gehalte.

Die These von der Objektivität der Ideen im Sinne jeglicher Bestimmtheiten oder Gehalte wird auch durch die Bedingtheit gewisser Bestimmtheiten durch-, oder durch deren Korrelation zu gewissen Akten, Haltungen, Lebens- und Kulturmilieus nicht in Frage gestellt. Und gerade die eindeutige Zugeordnetheit bestimmter Gehalte nur zu ganz gewissen Akten, Interessen, Ein-

Digitized by Google

stellungen, Kultur- und Lebensmilieus beweist gerade das Gegenteil ihrer Subjektivität. Wo Willkür ausgeschaltet ist, herrschen Wesensgesetze. Wo Wesensgesetze herrschen, existieren Wesen. Der Grundfehler der Argumentation von der Korrelation gewisser Bestimmtheiten zu gewissen Akten, Interessen, Einstellungen, Milieus besteht darin, daß man in diesen Akten usw. Arten des Bewußtseins sieht. In Wahrheit aber sind diese Akte usw. bloß objektive Standpunkte innerhalb der Gegenstandswelt selbst, aus denen heraus, auf denen fixiert, in denen Stellung habend das seinem reinen Wesen nach stets identische Bewußtsein (als reines Schauen und nichts sonst als nur dies!) Gegenstände erfaßt. So sieht das Bewußtsein dieselben Gegenstände in verschiedenen Perspektiven, sieht dieselben Gegenstände bald in dieser, bald in jener perspektivischen Erscheinungsschicht. Und die verschiedenen Erscheinungen und Perspektiven ein und desselben Gegenstandes stehen in objektiver wesensnotwendiger Zugeordnetheit zu verschiedenen objektiven Standpunkten innerhalb der Gegenstandswelt. Die Korrelation besteht nicht zwischen Erscheinung und Perspektive einerseits und Bewußtsein anderseits, sondern zwischen Erscheinung und Perspektive einerseits und objektiven Standpunkten anderseits. Objektiv sind diese Standpunkte, weil das Bewußtsein sie nicht schaffen, sondern sie bloß „einnehmen" kann. Und objektiv und real sind auch die Perspektiven und Erscheinungen, weil sie in diesen Standpunkten als objektive Projektionen real existieren, gleichwohl ob sie wahrgenommen werden oder nicht. Die gesamte Welt und jedes Einzelreale ist überall und in jedem anderen — nicht als es selbst, sondern — als Erscheinung und Perspektive irgendwie da. (Nichts steht außerhalb der kosmischen Gesamtbeziehung.) Hier streifen wir aber schon sehr schwierige Erörterungen, ohne sie an dieser Stelle verdeutlichen und erweisen zu können. Doch auch schon vor weit ausgreifenden Erörterungen muß klar sein, daß jede Erscheinung und Perspektive ein vom Bewußtsein verschiedenes Quid und Quale und ein von ihm Vorgefundenes ist. Desgleichen, daß nur theoretisch-dogmatische Verkrampftheit leugnen kann, Erscheinungen und Perspektiven seien nur Momente in der Sphäre kontinuierlich sich abschattender Realia. Daß irgendwo das An-sich-sein eines objektiv Realen abrupt absetze und die bloße Erscheinung als irrealer und wesenloser Schein des an sich Realen beginne (daneben ansetze), ist primitive Konstruktion. Mindestens, soweit standpunktbedingtes Sehen in Frage kommt. Einem überstandpunktlichen Sehen präsentiert sich Reales allerdings als reines An-sich. In der reinen Vorstellung sehen wir einen Kubus oder eine Kugel mit einem Schlage allseitig, also unperspektivisch, erscheinungslos. Und unterscheiden dies von jeder möglichen Erscheinung. (Es wäre also falsch zu sagen, daß das An-sich eines Gegenstandes sich nur in bestimmter Abfolge von Erscheinungen und korrelativen Akten konstituieren könne.)

Nichtsdestoweniger gehören auch die Abschattungen der Dinge mit zur realen Welt — in der ja auch die möglichen Standpunkte ihre objektiven Stellen haben, die schon vor und unabhängig von jedem Sehen da sind. Im Gleichnis: Als „An-sich" ist ein Ding an seinem nur ihm allein gehörigen „Orte" (dort, wo es eben selbst ist). Als Erscheinung und Perspektive aber ist ein Ding „an anderen Orten". Aber es ist wirklich und wahrhaftig auch an diesen fremden „Orten". Es hat die Macht und Kraft, sich überall anderswo zu realisieren: allerdings nicht als An-sich, sondern eben als Erscheinung und Perspektive. Ohne diese wesensgesetzliche, naturnotwendige Projektionsmöglichkeit eines Jeden in einem Jeden gäbe es nicht eine Welt, sondern einen gesetzlosen, in sich beziehungslosen Atomhaufen von so viel Welten als Einzelrealwesen.

Man bedenke: Schon vor allem Bewußtsein von der Welt und ihren Inhalten ist doch die Welt und sind ihre Teile für andere da: physikalisch,

Digitized by Google

chemisch, physiologisch, biologisch, psychisch. Aber etwas kann für ein anderes mit evidenter Notwendigkeit nicht als das und nicht „dort" da sein, was und wo es an sich ist, sondern als was es eben „dort" ist, wo oder in dem es da ist! Das Wo oder Woran der Projizierung determiniert notwendig das Was des Projizierten. Denn als Identisches, als das, was es an sich ist, kann es doch nicht zugleich in sich und in anderem sein! Fordern, daß ein Berg viele Bahnstunden von einem bestimmten Standpunkte aus ebenso erscheint, wie hart an seinem Fuße, heißt fordern, er solle zugleich da und dort sein, er solle zugleich so und anders sein! Die Erscheinungsweise ist dem „Wo" des Erscheinens wesensgesetzlich in bestimmter Weise verhaftet. Und gibt es nun, wie nicht zu leugnen ist, schon vor einem Bewußtsein ein reales Wirken von Gegenstand zu Gegenstand, so muß zugegeben werden, daß das Wirkende irgendwie da sein müsse, wo es eben wirke. Wie? So, wie das, worin oder worauf es wirkt, es einläßt, zuläßt: reaktiv determiniert. Denn auch kausales Wirken ist eine Art Projektion — aber eben nur einer Auswahl der Bestimmtheiten eines Wirkenden, nämlich seiner „Kräfte" (also nicht z. B. der sinnlichen Qualitäten). Auch Kräfte sind nicht bloß dort, wo sie wirken, sondern und vor allem dort, woher sie wirken. Sie „erscheinen" am Gegenstande, an dem sie wirken: als Perspektive ihres An-sich in jenem Ding, aus dem sie kommen. Daß alles mit allem kausal verkettet ist, daß alles irgendwie in allem wirkt — das hat man längst gesehen. Was man aber gemeinhin unter „Perspektive" versteht, ist nur ein Analogon des kausalen Wirkens. Nämlich die Projektion von Bestimmtheiten, die aber eben keine Kräfte sind. Die sinnlichen Qualitäten sind an sich keine Kräfte — also auch nicht in ihrer Perspektive oder Erscheinung. Deshalb kausieren sie nicht! Gleichwohl projizieren auch sie sich nach Maßgabe verschiedener Projektionspunkte in genau geregelter Weise.

Jedes Reale ist der Projektionspunkt aller anderen Realia und determiniert als solches eindeutig die Projektion (Perspektive oder Erscheinung) aller Weltdinge an ihm. Und dabei ist auch die räumliche und zeitliche Einordnung des Einzelrealen in die kosmische Totalität mit eine Eigenschaft des Projektionspunkt seienden Einzelrealen, determiniert also die Projektion mit.

Sowenig die Realität des Kraftwirkens geleugnet werden kann, sowenig auch die Realität von Perspektive und Erscheinung. Sie ist objektiv und real, trotzdem sie nicht das An-sich des Erscheinenden und Perspektivierten ist, sondern eben nur dessen Abschattung in einem Fremden, nach des letzteren Maßgabe. So wie auch die wirkende Kraft nicht als das oder so sich gibt, was sie in ihrer Kraftquelle selbst ist, sondern nur als das und nur so, wozu und wie es der Gegenstand, an dem sie wirkt, zuläßt.

Die Ausdrücke Perspektive und Erscheinung lassen eine übervisuelle Erweiterung ihres Sinnes zu. Und in diesem allgemeineren Sinne läßt sich insbesondere von allen artifiziellen, weltanschaulichen, sozialen und kulturellen Bestimmtheiten überhaupt sagen, sie seien Perspektiven oder Erscheinungen von gewissen an sich existierenden Gegenständen in strenger Korrelation zu gewissen „Standpunkten" der Kulturpsyche und des Kulturlebens als gleichfalls objektiv existierenden Projektionspunkten. Sowenig das Bewußtsein — der reine schauende Geist — identisch ist mit irgendwelchen seelischen Qualitäten, die es, sie erlebend, weiß; sowenig der Geist identisch ist mit den Gehalten der Kultur und des Lebens, in denen er, sie erlebend, „sein" genau bestimmtes Milieu als seinen Bewußtseinsinhalt hat: sowenig sind die Korrelate dieser Bestimmtheiten identisch mit Bewußtsein und sind weder seine Schöpfung noch sein wesenloses („subjektives") Spiegelbild. Sondern existieren objektiv. Perspektiven und Erscheinungen existieren vor allem Wissen um sie. Ihre unterschiedlichen Bestimmtheiten oder Gehalte sind ideelle Wesenheiten, die in logischem Wesens-

Digitized by Google

zusammenhange zueinander und zu ihren objektiven Standpunkten, gleichfalls als ideellen Wesenheiten stehen (Hegels „Phänomenologie" ist der erste Versuch, die Notwendigkeit dieser Zusammenhänge einzusehen.)

Somit: Selbst jene Bestimmtheiten, die am zwingendsten den Gedanken einer bloß subjektiven Existenz (Existenz nur für ein spezifisches Bewußtsein) nahelegen, entpuppen sich genauerer Untersuchung als objektiv, als autonom und autochthon. Hat man aber die Heterogenität von Geist (Bewußtsein = reinem Schauen, Erfassen) und Seele (Akt, an sich blinde Intentionalität) erkannt, dann hat die Rede von der Korrelation zwischen Bewußtsein und Gegenstand ihren Sinn verloren. Die Korrelation zwischen seelischem Akt und Gegenstand aber gehört selbst der objektiven Gegenstandssphäre an: existiert vor allem Bewußtsein.

Zweiter Teil:
Positive Begründung der Lehre von der objektiven Existenz der Ideen.

I. Kapitel: Was ist „Idee" oder „Wesen"?

§ 1. Idee = „Abstraktum"; Realität = „Konkretum".

Die vorangegangenen Untersuchungen müssen gezeigt haben, daß unter „Ideen" alles eher als irgendwelche utopische und mystische Wesenheiten zu verstehen sind. Jedes Was, jedes Wie, jede Bestimmtheit, jede unterschiedliche Qualität dieser Welt, in der wir leben, und aller möglichen Welten, alles Was und Sosein außer uns und in und an uns ist „Idee". Wir können nicht die Augen auftun, nicht hören, riechen, schmecken, tasten, ohne Ideen wahrzunehmen, können nicht vorstellen und nicht phantasieren, ohne „Ideen", „Wesen" vor dem inneren Blicke zu haben. Wir können keiner Empfindung Bewußtsein erlangen, keines Gefühls, keines Strebens, keiner Gesinnung, keines Wollens, keines Denkens, Bewußtseins, in dem wir nicht in ebendiesen Gehalten schon „Ideen" „Wesen" erfaßten. Desgleichen Körperdinge und Lebewesen, Iche und der bewußtseinhabende Geist selbst sind Bestimmtheiten, sind „Wesen", sind „Ideen". Desgleichen Gedanken. Und Allereinfachstes, und Allerkompliziertestes, Statisches und Dynamisches. Und Raum und Zeit und Geschichte und Natur. Kurz: Was sich von anderem durch sein Wassein, durch sein Sosein unterscheidet — alles Quale und alles Quid ist „Wesen", ist „Idee".

Eines aber muß strengstens im Auge behalten werden: All das ist „Wesen", ist „Idee", sofern es einzig und allein nur als reine Bestimmtheit betrachtet wird — nicht als substratgestützte, materiengesättigte, substantialisierte Realität!

Denn: Was ist denn Realität? Ist es dasselbe wie objektive Existenz? Nein, es ist eben viel mehr!

Erinnern wie uns des „Experiments": Wenn wir, das konkreteste Ding vor Augen, seine räumliche Ausdehnung, seine Gestalt, seine Farbe, seine Dichte, Schwere, Härte usw. sukzessive in der Vorstellung vom Ding ablösen, abziehen („abstrahieren"), dann stehen alle diese abstrakten Qualitäten immer noch als objektiv existierende da. Aber sie bekommen einen sonderbar unwirklichen Charakter. Bei restloser Zerlegung verliert das konkreteste Körperding, das leibhaftig vor unseren Augen liegt, mit der kompakten Dichte seiner Synthese auch

Digitized by Google

jeglichen Realitätscharakter! Am gewöhnlichsten und bekanntesten sind auf halbem Wege stehenbleibende Zerlegungsprozesse: man vermißt plötzlich die Substanzform, etwa das „Körperding", den „Tisch", den „Stein" — und glaubt, Realität komme nur der Summe seiner Eigenschaften zu. Tisch, Stein, Ding — das seien eigentlich bloß gedankliche Zutaten, subjektive Synthesen oder Namen. Aber man setze nur die Analyse fort: Wo ist denn plötzlich z. B. die Gestalt hin? Scheint sie nicht ein pures Nichts, das bloß von der Bestimmtheit der Farbe oder der Tastqualitäten lebt? Aber die Farbe und die Tastqualitäten selbst — man abstrahiere ihnen die Ausdehnung, und auch sie schrumpfen zu Unwirklichem zusammen.

Kurz: Faßt man irgendwelche Qualitäten des uns konkretest vor Augen Liegenden einzeln ins Auge: Ihre Objektivität beharrt, aber ihre Realität ist weg! So daß sich der Schluß aufdrängt: die Realität müsse im dichten Verwachsensein, Zusammengewachsensein („Konkretum"), Ineinanderverwachsensein der Einzelqualitäten liegen. Abstraktheit aber bedeute Irrealität derselben nichtsdestoweniger objektiven, aber eben „abgezogen" für sich ins Auge gefaßten Qualitäten.

Was Realität sei, können wir innerhalb der Ideenlehre nicht untersuchen. Aber das eine ist auch so schon klar: sie ist mehr als bloß objektive Existenz. Und ob „Zusammengewachsenheit" Realität zureichend definiert, lassen wir außer Betracht: jedenfalls aber ist sie unumgängliche Voraussetzung. Kein Reales, das nicht „Konkretes" wäre. Die Feststellung, die wir hier machen, ist entscheidend für Erkenntnis dessen, was Idee oder Wesen ist: Idee ist nicht Urbild der Bestimmtheiten realer Dinge und diese nicht Kopien von Ideen. Sondern: Ideen sind in den realen Dingen leibhaftig selbst da — aber nicht isoliert, nicht abstrakt, sondern in kompakter Dichte: konkret = zusammengewachsen.

§ 2. Gegen die Abbildstheorie.

Nebenbei: Die Ideenlehre als Urbilds- und Abbildstheorie kommt über eine vage Gleichnisspielerei nie hinaus. Sie muß scheitern an der Erwägung, daß Ähnlichkeit und Abbildlichkeit immer schon ein Identisches voraussetzen: als das, auf Grund dessen, worin Ähnlichkeit besteht, als das, was vom Urbild im Abbild erscheint. Aber ebendieses Identische ist ja gerade der in Frage stehende Gehalt der Idee, ihr Was: sie selbst!

Gleichen sich Urbild und Abbild ihrem gehaltlichen Was nach nicht vollkommen, dann ist es eben nicht dieselbe Idee, die abbildlich erscheint, sondern eben schon eine andere. Urbild und Abbild repräsentieren dann zwei verschiedene Ideen. Die Rede von Schwäche und unvollkommener Ausgeprägtheit des Urbildes im Abbilde ist Ausflucht. Denn erstens: auch Unterschiedlichkeit der Quantität und Intensität setzt Verschiedenheit von Ideen voraus — nämlich eben der Quantität und Intensität. (Man beachte, daß gerade Maß und Zahl im Reiche der Ideen als Gegenstände der Mathematik an erster Stelle stehen.) Und zweitens: unvollkommene Ausprägung, wenn sie nicht schwächere Ausprägung derselben Qualität bedeutet, kann nur völliges Fehlen einzelner Momente des Urbildes im Abbild bedeuten. Also eine absolute Verschiedenheit der Qualität. Urbild und Abbild repräsentierten zwei verschiedene Ideen!

Auch eine Aristotelisierende Interpretation unvollkommener Ausprägung als unvollendeter Entfaltung eines potentiell Vollkommenen hilft über die Schwierigkeit nicht hinweg. Wir zeigten oben, daß es dynamische Wesen als Ideen sui generis neben den statischen gibt. Statische Ideen gaben Aristotelisierender Interpretation keinen Raum. (Das Wesen Dreieck ist kein dynamisches, ein „unvollkommenes" reales Dreieck wäre also keine unvollständige Aktuali-

Digitized by Google

sierung eines potentiell Vollständigen.) Und: selbst im Bereiche der dynamischen Wesen verhalten sich potentielle Totalität und aktuale Unvollendetheit nicht als Urbild und unvollkommenes Abbild (Aristoteles selbst verwirft die Abbildstheorie). Schließlich: die Unvollkommenheit des Abbildes besteht nicht in einem Mangel urbildlicher Konstituentien des Urbildes, sondern in einem positiven Anderssein. Der Buckel ist nicht das Fehlen normaler Schulter, sondern ist eben Buckel. Und zuletzt und prinzipiellst: Ideen sind keine Synthesen, sondern sind elementare Einheiten. Sie sind nicht konstituiert aus Einzelmomenten. Es hat also keinen Sinn, von Idee als identischem Urbild im Abbild zu sprechen, wenn im Abbild etwas fehlt, was zum Urbild gehören soll. Decken sich Urbild und Abbild nicht vollkommen, nicht restlos, dann sind es eben verschiedene Ideen und nicht das Vorhandensein eines Mehr oder Minder von Einzelposten summenhaften Ideenurbildes im Abbild.

Ein oft gehörter Einwand gegen die Identität empirischer Qualitäten und Quidditäten mit Ideen ist, daß nirgends die idealen Gebilde der Geometrie verwirklicht seien, sondern immer nur ganz rohe und entfernte Annäherungen an sie. Darauf ist zu sagen: Entweder hat z. B. diese wirkliche ovale Tischplattenoberfläche des wirklichen Tisches hier die Gestalt einer geometrischen Ellipse oder sie hat die Gestalt einer anderen (vielleicht ellipsenähnlichen) Kurve. Aber eine ganz bestimmte geometrische Form hat sie ganz gewiß; auch dann, wenn es äußerst schwierig oder selbst praktisch ganz und gar unmöglich sein sollte, sie in ihrer vollsten Eindeutigkeit zu bestimmen. Daß die wirklichen Dinge kaum jemals die Figuren der wissenschaftlichen Raumgestaltenkunde realisieren, hat seinen Grund nur darin, daß die Wissenschaft sich an die unkomplizierteren primitiveren Raumgestalten als an Paradigmen auch der schwieriger bestimmbaren, komplizierteren hält.

Ganz bestimmte geometrische und stereometrische Gestaltformen realisiert also faktisch jedes wirkliche Körperding. Es gibt im Reiche der Ideen nicht bloß simple Vierecke, Dreiecke, Kreise, Ellipsen usw. Sondern auch die Unendlichkeit aller Kurven, die derartigen simplen Raumgestalten sich annähern. Desgleichen natürlich auch der dreidimensionalen Körpergestalten. Sollen nun die Raumgestalten der wirklichen Welt bloß Duplikate der entsprechenden Ideen sein? Aber worauf stützte sich denn diese Duplizität? Doch wohl auf das Was und Wie der „entsprechenden" Gestalt selbst. Aber ebendies und nichts anderes ist ja die Idee in eigenster Person! Oder sollten die Gestalten der wirklichen Welt bloß Spiegelbilder oder Abdrücke der ideellen Gestalten sein? Wiederum muß man dann fragen: Worauf stützt sich die Ähnlichkeit der Spiegelbilder oder Abdrücke? Doch wohl auf die Gleichheit der Bestimmtheit, auf die Gleichheit der wirklichen und der ideellen Gestalt. Da aber die wirkliche Raumgestalt irgendeiner ideellen der Bestimmtheit nach vollständig gleich sein muß (sonst wäre sie ja nicht ihr Spiegelbild oder Abdruck, sondern Spiegelbild, Abdruck einer andern ideellen Gestalt!), ist die wirkliche Gestalt eben identisch mit der ideellen.

§ 3. Objektivität des leeren Raumes und der leeren Zeit als isoliert gegebener Wesen.

Sind uns Ideen in der Wirklichkeit immer nur konkret gegeben und bedarf es erst analysierender und abstrahierender Operationen, um Ideen als solche in absoluter Reinzucht zu kultivieren, dann ist u. a. auch aus diesem Grunde der Irrtum der Gleichsetzung von Ideen mit subjektiven Gebilden, mit gegenstandslosen Gedankengebilden und bloßen Namen verständlich. Den isolierten Ideen fehlt der Wirklichkeitscharakter, den sie vor diesen Prozessen haben. Ihren Wirklichkeitscharakter identifiziert man aber fälschlich mit autonomer und autochthoner

Digitized by Google

Existenz: mit Objektivität. Denn was steht fester, selbstherrlicher, gediegener da als die kompakte Wirklichkeit? Und was entschwindet einem leichter unter den Fingern jener analysierenden und abstrahierenden Operationen als die isolierten Ideen?!

Unterlag doch das menschliche Denken bisher meist dem Irrtum, die Objektivität selbst jener Ideen schlechterdings zu leugnen, die die allgemeinste Grundlage unserer konkreten Wirklichkeit sind: die Objektivität von Raum und Zeit: sofern diese Wesen ihre Isoliertheit auch in der Wirklichkeit nicht verlieren. Leerer Raum, leere Zeit — die isolierten Wesen also — scheinen ein pures Nichts. Als Ausdehnung von Körpern aber und als Dauer von Körpern und seelischem Erleben geben sie sich als Allerwirklichstes! Wäre nicht die Stetigkeit, mit der leerer Raum in erfüllten als „Ausdehnung" sich fortsetzt, und wäre nicht die Stetigkeit, mit der leere Zeit in erfüllte als „Dauer" sich fortsetzt — eine Stetigkeit, die die Identität des Wesens von Leerem und Erfülltem evident macht: man würde den leeren Raum und die leere Zeit bloße Begriffe und Namen nennen und der Ausdehnung und Dauer als Wirklichem entgegensetzen. (Oft hat man das ja auch wirklich schon getan.) Alle philosophischen Raum- und Zeittheorien haben meines Erachtens in dieser scheinbaren Schwierigkeit ihre Wurzel: daß nämlich derselbe eine, homogene, stetig sich fortsetzende Raum und dieselbe eine, homogene, stetig sich fortsetzende Zeit bald — nämlich in einem bestimmten Hier und Jetzt — als pures isoliertes Wesen da sind: leer; bald — nämlich in einem bestimmten Dort und Dann — als Verwachsenheit mit anderen Wesen: erfüllt. Jenem spricht man die Objektivität ab, diesem spricht man sie zu. Und doch ist die Identität beider nicht zu leugnen. Dieser Widerspruch nagt an allen Raum- und Zeittheorien. Je nach Entscheidung zwingt er sie: entweder auch Ausdehnung und Dauer für subjektive Phänomene, bloße Gedankendinge, Anschauungsformen u. dgl. zu erklären. Oder die Leere eines für objektiv erklärten Raumes und einer für objektiv erklärten Zeit einfach zu leugnen. Statt einfach zuzugeben: auch leerer Raum und leere Zeit, d. h. Raum und Zeit als Wesen, Bestimmtheiten, Ideen in absoluter Reinheit, das ist Isoliertheit — existieren objektiv. Und auch Ausdehnung und Dauer — diese Wirklichkeiten! — sind nur Erstreckungen jener identischen Ideen oder Wesen ins Bereich des Konkreten.

Je kompakter, je konkreter, je mehr Kompositum aus möglichst vielen Bestimmtheiten oder Ideen, desto objektiver erscheint etwas. Und umgekehrt: je einschichtiger, je ärmlicher an Bestimmtheiten, je einfacher, desto näher dem Nichts puren Scheines. Wie schwer ist es schon, die objektive Existenz von Schatten, Flächen, Linien zuzugeben!

§ 4. Der Begriff der objektiven Existenz und der Begriff der Wirklichkeit.

Man halte fest: Objektive Existenz ist der weitere und ärmere Begriff. Wirklichkeit ist der engere und reichere. Wirklich ist etwas nicht, sofern es bloß objektiv ist, d. h. autonom und autochthon besteht, sondern: sofern es auch noch außer seiner selbsteigenen Objektivität ein Dasein in einem Andern hat, d. h.: sofern es auch noch in anderen Bestimmtheiten (also außerhalb seiner selbsteigenen Bestimmtheit) so etwas wie eine Stütze oder Grundlage (Substrat), eine Art Fülle hat: Materie. Die weitere Untersuchung dieses Themas hat ihren Platz in der Realitätslehre. Innerhalb einer Untersuchung über die Prinzipien der Ideenlehre muß die bloße Feststellung dieses allerprinzipiellsten Unterschiedes genügen. Die Ideenlehre selbst erweist in der Aufzeigung dessen, was Idee ist, daß Irrealem, daß Substanz- und Substratlosem, Immateriellem mit absoluter Evidenz objektive Existenz zuzusprechen ist.

Digitized by Google

§ 5. Beziehungs- und Kraftlosigkeit der isolierten Ideen.

Bevor in diese Beweisführung eingetreten wird, ist noch folgendes nachzutragen: Wir sagten: Jedes Wassein und Wiesein, jedes Quid und Quale sei Wesen, sei Idee. Nun aber ist diese Behauptung dahin zu korrigieren, daß wohl der Gehalt, die Bestimmtheit auch jedes Wieseins und jeder Qualität Idee oder Wesen ist — aber abzüglich seiner kategorialen Form. Denn jedes Wie und jedes Quale setzt ein Was als substantiellen Träger oder Habenden voraus. Für die Idee als solche — als reine Bestimmtheit — kommt aber dieses Getragen- oder Gehabtwerden nicht in Betracht, sondern nur, sofern sie sich verwirklicht, also nur für sie als realisierte Idee. Ideen in absoluter Selbstheit und Isoliertheit sind allesamt nur Quidditates, sind Washeiten: nur Wassein und nicht Wiesein.

Wenn wir also auch des ferneren von Qualitäten und von Wiesein oder Sosein, von Qualia sprechen, so ist stets im Auge zu behalten, daß wir nur den quidditiven Gehalt rein als solchen, also abzüglich jeder kategorialen Strukturform meinen. Und es ist zu beachten, daß ein reines Wesen als isolierte Bestimmtheit keinerlei Hinweis auf bestimmte kategoriale Strukturform enthält. Ein reines Wesen, etwa „Dreieck", ist vollkommen indifferent auf substantielle oder akzidentielle Form. Es ist als Gehalt, d. i. eben als Wesen oder Idee, identisch sowohl mit dem Dreieck als Substanzform wie mit der Dreieckigkeit als Eigenschaft. Die ontologischen Strukturgesetze wie alle Wesensgesetze überhaupt gelangen zur Geltung und Einsicht überhaupt erst im Gegebenen oder in der Vorstellung angeschauten Zusammenseins der Wesen miteinander. So liegt es nicht im Wesen, Kreis an sich, die Viereckigkeit von sich auszuschließen. Sondern es liegt im Wesen des Kreises in Beziehung auf das Wesen Viereck, dieses von sich auszuschließen.

Das bedeutet: Im puren Wesen liegt keinerlei Beziehung auf andere Wesen. Kein Wesen hat etwas „in sich", womit oder wodurch es sich aus sich selbst heraus auf ein ihm Jenseitiges bezöge. Es erschöpft sich völlig in seinem Was, in seinem Gehalt. Aber: wird es „von außen" qua realitate oder Konkreszität (auch in der bloßen Phantasie!) mit anderen Wesen in Zusammenhang gebracht, dann verhält es sich zu diesen „kraft seines Wesens", d. i. „kraft" seiner selbst in absolut eindeutiger, einsichtig notwendiger Weise.

Von Wesensgesetzen wird später die Rede sein. Man hat aber erst dann begriffen, was Wesen oder Ideen sind, wenn man sich restlos frei gemacht hat von jederlei mystischen und superstiziösen Erwartungen. Zu welchen auch diese gehört: Wesen oder Ideen ausgestattet zu denken mit naturkräftigen Beziehungsvermögen oder mit dunklen Taschen und Fältchen, in denen sie allerhand verbergen, was sie bei Gelegenheit „entfalten", herausnehmen, um wunderliche Kräfte und Mächte spielen zu lassen. Irreführend sind Redewendungen, wie: „Es liegt im Wesen von" oder „kraft des Wesens". Es ist demgegenüber gut, von vornherein falschen Einstellungen vorzubeugen durch folgende Einsicht.

Eine Idee erschöpft ihre totale Existenz in der Bestimmtheit ihres Gehaltes. Sie ist nichts als das Was, das sie ist. Sie hat nichts in sich außer sich selbst, hat keine leeren Stellen, keine Hüllen und Schlupfwinkel, in denen sie noch ein anderes bergen könnte, also auch keine Kraft, keine Tendenz. Sie hat kein über-sich-selbst-Hinausweisen „in sich", noch auch ein über-sich-selbst-Hinausweisendes. All dies, was sie „in sich" hätte, wäre ja eine neue, andere Bestimmtheit! Jede Bestimmtheit ist bloß das, was sie ist. Völlig in sich gerundet ruht jedes Wesen in absoluter Beziehungslosigkeit zu allen andern in sich selbst, tot, statisch. Gehörte die Beziehung auf andere Wesen mit zu einem bestimmten Wesen, so bedeutete dies Abhängigkeit eines Wesens oder Was-

Digitized by Google

seins von einem anderen. Das ist aber einsichtigermaßen sinnlos. Denn was sollte es bedeuten, daß etwa „rot" rot sei, nur in Beziehung zu etwas, was nicht „rot" ist? „Rot" als Wesen ist ja nichts als diese reine Bestimmtheit. Dieser bestimmte Gehalt ist etwas Letztes, Elementares, Unteilbares, nicht weiter Zurückführbares, kann weder geschaffen noch vernichtet werden (s. unten!). Seine Existenz ist also absolut selbständig. Jedes Wesen ist das, was es ist vollständig an sich und aus sich selbst. — (Gehörte zum Begriffe der „Substanz" nicht wesentlich das Wirklichsein, dann müßte man jede Washeit infolge der absoluten Selbständigkeit ihrer Existenz als „Substanz" ansehen. So völlig unbedingt in sich geschlossen ist die ideelle Existenz jeder Bestimmtheit oder Washeit.)

Daraus folgt aber, daß mit der bloßen ideellen Existenz der Wesen noch keine Zusammenhänge der Wesen aufeinander gegeben sein können. Denn die Wesenszusammenhänge sind notwendig. Die Wesen müßten also — wäre ihre Beziehung auf andere Wesen schon mit ihrer bloßen Existenz gegeben — kraft ihrer selbst in all jenen mannigfachen Beziehungen und Zusammenhängen zu anderen Wesen stehen, die als wesensnotwendig eingesehen werden. Diese Beziehung gehörte kraft ihrer Notwendigkeit zu ihnen selbst, wäre ihnen nicht weniger immanent als ihr Eigengehalt. Die Wesen müßten also dieses Bezogensein als Moment in sich haben, wären also nicht absolut elementar. Und sie — ihr Wassein, ihr Gehalt — wäre unselbständig und eo ipso abhängig von anderem Wassein und anderem Gehalt.

Noch einmal: Wenn hier behauptet wird, daß jederlei unterschiedliche Bestimmtheit in dieser und außerhalb dieser Welt abzüglich ihrer Realität — d. i. Substrathaftigkeit oder Materialität — Idee oder Wesen ist, so hat man das allerwörtlichst zu verstehen. Nicht in mystischer Versenkung intuieren wir, nicht in einem Topos hyperuranios superstituieren wir Ideen oder Wesen. Sondern hier, hier in dieser wirklichen Welt, sehen wir Gestalten und Farben, hören Töne, riechen Gerüche, schmecken Geschmäcker, tasten Tastqualitäten, empfinden unser Leben, erleben unser Seelisches usf. Und das alles sind schon Wesen, sind Ideen ganz und gar. Nur ihre Wirklichkeit ist keine Idee. Aber gerade darin unterscheiden sich ja die wirklichen Dinge nicht voneinander, sondern gleichen einander.

Das Sonderbare aber, was wir behaupten, ist: Das objektive Sein dieser Wesen oder Ideen ist an ihr Wirklichsein hier oder jetzt oder in irgendeiner Welt und Zeit gar nicht gebunden. Und: Die unendliche Wiederholung ein und derselben Idee im Wirklichen, ihre vielfache Realisierung bedeutet nicht eine Wiederholung, eine Vervielfachung der Idee. Wir behaupten den augenscheinlichen Widersinn: Ein und dasselbe objektiv Existierende bleibt eines, so vielfach es auch wirklich ist!

Dies zu verstehen, bedarf es eingehender Erörterungen.

II. Kapitel: Existenzialbeweis aus absoluter Verschiedenheit und Sichselbstgleichheit der Ideen.

§ 1. Die Identität jeder Idee mit sich selbst begründet ihre Verschiedenheit von jeder anderen Idee.

Es gibt so viele Ideen oder Wesen, als es Verschiedenheit der Gehalte gibt. Was sich vom anderen unterscheidet, unterscheidet sich als Bestimmtheit, als Wesen, unterscheidet sich auf Grund der Bestimmtheit. Die Bestimmtheit ist nicht eine Folge des sich Unterscheidens, sondern umgekehrt: Weil ein Wesen

Digitized by Google

ebenjenes Wesen ist, das es ist, unterscheidet es sich von jedem anderen Wesen: Die Identität der Idee — jeder Idee mit sich selbst — begründet die Verschiedenheit, die Differenz der Ideen.

Dieser in sich einsichtige Satz wurde oft in sein Gegenteil verkehrt. Man behauptete: Nur sofern und weil etwas sich von einem anderen unterscheidet, ist es Bestimmtheit. Bestimmtheit sei nicht Grund des Unterschiedes, sondern *besteht* im gegenseitigen Differieren. Nur im gegenseitigen voneinander sich Abheben komme es erst zur Bestimmtheit der Qualitäten, der Gehalte, der Wesen oder Ideen. Es ist aber in sich evident, daß Gleiches oder Unbestimmtes oder überhaupt noch nicht Existierendes nicht differieren, nicht kontrastieren, nicht sich gegenseitig abheben kann.

Etwas ganz anderes ist es, daß in gegenseitiger Kontrastierung die verschiedenen Gehalte in ihrer Eigenbestimmtheit stärker, eindringlicher für ein *Bewußtsein* von ihnen hervortreten. Dessenungeachtet sind die Bestimmtheiten schon an sich voneinander unterschieden — sofern und weil sie nämlich verschiedene Bestimmtheiten *sind* — und werden ebendeshalb als voneinander verschiedene vom Bewußtsein erfaßt. Und je unähnlicher sie einander sind, desto stärker kontrastieren sie. Nicht aber kontrastiert, differenziert etwa das Bewußtsein primär ein von sich aus Ununterschiedenes, Unbestimmtes und „setzt" in und mit irgendwelchen Kontrastierungs- und Differenzierungsakten oder auf Grund ihrer sekundär die Bestimmtheiten.

Selbst wenn man, wie in vielen Theorien, das Sein der Bestimmtheiten mit ihrem Bewußtsein identifiziert, selbst dann ist es a priori widersinnig, ein *Differenzierungsbewußtsein* dem *Differenzen*bewußtsein, das Unterscheidungsbewußtsein dem Bewußtsein *von* Verschiedenem voranzustellen: Auch wenn ein Bewußtsein die Unterschiede selbst produzieren könnte, könnte es sie nicht voneinander unterscheiden, ohne sie miteinander zu vergleichen. Und könnte sie nicht vergleichen, ohne sie vorerst als Sonderbestimmtheiten bewußt zu haben — wenn auch nur auf Grund eigener Produktionstätigkeit dieser Sonderbestimmtheiten. (Unterscheiden wäre auch dann a priori etwas anderes als das Produzieren der Unterschiede und diesem sekundär.)

§ 2. *Absolutheit der Ideenverschiedenheit (Immutabilität, Undeduzierbarkeit und Unreduzierbarkeit).*

Wir sagten: Es gibt so viele Ideen oder Wesen, als es Verschiedenheit der Gehalte oder Bestimmtheiten gibt. Und diese Verschiedenheit gründet in der Identität jeder Idee mit sich selbst. Es besteht eine Äquivalenz folgender Sätze: Jede Idee ist mit sich identisch. Jede Idee ist, was sie ist. Jede Idee ist, was keine andere ist.

Diese Sätze scheinen ebenso selbstverständlich wie harmlos. Und doch hat menschliches Denken bis zu den allerhöchsten Gipfeln ingeniösester Geistigkeit hinauf gegen keine Einsicht so kraß und allgemein, so naiv unbedenklich und so entsetzlich den Fortschritt endgültiger Erkenntnisse hemmend verstoßen, wie gerade gegen sie!

Was in der Religion Gottesleugnung, das ist in der Wissenschaft die Formel: „Etwas ist im Grunde genommen, eigentlich nichts als — ganz etwas anderes." Sie ist die Axt, mit der man bisher alle Probleme zerhackt hat, statt sie zu lösen. Es gibt kaum ein Einzelgebiet menschlicher Erkenntnis, aus dem man nicht schon als aus dem „eigentlich" und allein objektiv Existierenden die gesamte Fülle aller übrigen Bestimmtheitsgebiete „abgeleitet" hat. Was wurde nicht schon alles als eigentliches, einziges, letztes „Prinzip" ausgegeben! Was war nicht schon alles „das allein wahre Sein". Die Stoffprinzipien der Vorsokratischen Naturphilosophie, wie Wasser, Luft, Feuer, ferner Zahlen oder geo-

Digitized by Google

metrische Gestalten, dann Atome, Sein und Werden, Kraft, Vernunft, Geist, Bewußtsein, Leben, Gott, Wille, Seele — um nur das Allerbekannteste zu nennen. Und immer hat man alles übrige aus jenem Einen als allein Wahren hemmungslos, schrankenlos „abgeleitet", die gesamte Bestimmtheitsfülle darauf restlos „zurückgeführt". Und ebenso schrankenlos und bedenkenlos deduziert man und reduziert man auch noch innerhalb der positivsten, vermeintlich exaktesten Einzelwissenschaften — auch heute noch und heute mehr denn je! — eine Bestimmtheit auf die andere. Und hegt — auch heute noch und heute mehr denn je! — die rührend kindliche, an Märchen erinnernde Erwartung, in einem „Prinzip" den Schlüssel finden zu können, der alle Probleme mit einem Schlage löst.

Damit aber das Spielerische dieses Beginnens nicht desillusionierend offenbar werde, maskiert man seine Willkür durch Zwang der Methode. Man reduziert, deduziert nicht wahllos und direkt die Fülle aller unterschiedlichen Bestimmtheiten auf ein einziges „Grundprinzip", sondern man reduziert jene auf dieses als auf deren letzte Ursache oder Element. Schrittweise geht man vor: Man reduziert und analysiert allmählich die reichere Fülle auf eine ärmere. Zu sagen: Dies Tintenfaß hier ist im Grunde genommen nichts als Bewußtsein, als Atommenge oder als Wille — das klänge zu kraß. Aber leite ich dieses Tintenfaß allmählich zurück: etwa auf Empfindungen, Perzeptionen, Apperzeption, Anschauungsform, Kategorien, auf immer höhere Bewußtseinsstufen — das geht schon eher!

Und doch: So weitläufig und kompliziert, so scharfsinnig und diffizil alle Beweisführungen: Es ist derselbe wahnwitzige Unsinn, als wenn ich sagte: ein Dreieck ist im Grunde genommen eine Kanonenkugel, oder: dieses Tintenfaß ist im Grunde genommen ein Berliner Droschkengaul!

Sicherlich hat das Deduzierungs- und Reduzierungsverfahren, das so alt ist wie menschliches Denken, seine sehr verständlichen und sehr verständigen Motive, und nicht bloß persönliche, sondern auch sehr sachliche. Aber es gibt auch eine Logik und Konsequenz des Irrtums: die Basis kann morsch sein — der Oberbau aber sehr solid. Was um so beklagenswerter ist, da seine eigene Festigkeit den Oberbau vor Einsturz nicht bewahren kann. Die morsche Basis, die falsche Voraussetzung ist aber die Außerachtlassung des in sich einsichtigen Vernunftsatzes, den wir hier seiner Konsequenz wegen nicht eindringlich, nicht laut genug verkünden können: Welche Zusammenhänge tatsächlicher oder notwendiger Natur auch immer zwischen verschiedenen Bestimmtheiten bestehen mögen — ursächliche, synthetische, Zusammenhänge zeitlicher Folge, genetischer Bedingtheit, der Fundierung, der Korrelation oder einseitiger Abhängigkeit — vollkommen unvermögend sind sie, das unterschiedliche Was der in solchen Zusammenhängen stehenden Bestimmtheiten selbst aufeinander zu reduzieren oder auseinander zu deduzieren. Niemals ist etwas „im Grunde genommen", „eigentlich", „in Wahrheit" etwas anderes als es selbst. Niemals ist ein synthetisches m „nichts als" seine Elemente a, b, c. Niemals ist die Wirkung b „eigentlich" die Ursache a. Oder: Gesetzt (gesetzt!!) alle Bestimmtheiten seien Produkte oder Korrelate eines Bewußtseins: auch dann wären alle differenten Bestimmtheiten des Bewußtseins erstens voneinander absolut verschieden. Und sie wären zweitens alle und jede Einzelbestimmtheit für sich völlig verschieden von dem Bewußtsein ihrer: Denn auch Bewußtsein ist eine Eigenbestimmtheit, ist ein eigenes Wesen: eben das Wissen von etwas und nicht das Wassein des Gewußten! Und die Bestimmtheit Wissen ist als Bestimmtheit von jeder anderen Bestimmtheit völlig verschieden auch dann, wenn alle Bestimmtheiten bloß in einem Abhängigkeits- oder Korrelationsverhältnis zur Bestimmtheit Bewußtsein stünden.

Kurz: Keine Bestimmtheit, kein Wesen, keine Idee läßt sich auf andere

Digitized by Google

zurückführen oder aus anderen ableiten. Unüberbrückbar und unverrückbar beharrt jede Bestimmtheit in völliger Verschiedenheit zu jeder anderen.

§ 3. Beweis aus der absoluten Verschiedenheit der Ideen voneinander auf die absolute Existenz der Ideen.

Es besteht also die Evidenz: Der Unterschied der Bestimmtheiten (Ideen, Wesen) ist ein absoluter. Es hat keinen Sinn zu sagen: er wäre nur Schein oder bestünde nur für jemanden (etwa nur für ein bestimmt organisiertes Bewußtsein). Denn die Verschiedenheit der Ideen ist nicht in einem Unterscheiden ihrer durch jemanden oder von bestimmtem Standpunkte aus fundiert, sondern besteht an sich. Kein allmächtiger Gott könnte diese Verschiedenheit aufheben. Was für die längst als ideelle Gebilde anerkannten Gegenstände der Arithmetik und Geometrie gilt, daß sie an sich und absolut voneinander verschieden sind (ein Dreieck ist kein Viereck, 2 ist nicht 3), das gilt für alle Bestimmtheiten überhaupt. Rot ist weder Blau noch Schwingungszahl noch Bewußtsein. So gut man mit evidentem Rechte sagen kann: Das Dreieck ist von dem Viereck verschieden, gleichwohl ob jemand von ihnen weiß, gleichwohl ob jemand sie voneinander unterscheidet, gleichwohl auch, ob es dreieckige und viereckige Realgegenstände gibt oder nicht: ebensogut und mit demselben evidenten Rechte kann man von jedem Was und Wie behaupten, es sei von jedem andern Was und Wie verschieden, gleichwohl ob jemand von ihnen weiß, gleichwohl ob jemand sie voneinander unterscheidet, gleichwohl ob sie irgendwo und irgendwann in irgendeiner Welt Realität besitzen oder nicht.

Also: Gäbe es keine reale Welt und gäbe es kein reales Bewußtsein — es gäbe dennoch die absolute Verschiedenheit der Ideen.

Wie aber soll etwas von anderem verschieden sein, ohne selbst das Etwas zu sein, das es eben selbst ist?! Und ohne daß Gleiches von jenem anderen etwas gilt?!

Die Gültigkeit des Satzes: Die Wesensunterschiede sind absolut, setzt evident notwendig voraus die Gültigkeit des Satzes: die Existenz der Wesen ist absolut.

Wir zeigten schon eingangs dieses Kapitels, daß die Verschiedenheit der Wesen voneinander in der Identität der Wesen mit sich selbst notwendig gründet. Aus der Einsicht in die Wesensidentität allein war aber die Einsicht in die objektive Existenz des mit sich Identischen direkt noch nicht zu erbringen — wiewohl sie im Identitätssatz an sich schon impliziert ist. Man hätte eingewandt: Die Identität könnte auch bei hypothetischer Existenz gelten: wenn S existiert, dann existiert es notwendig als ein mit sich Identisches. Dieser Einwand wäre falsch. Aber warum er falsch ist, geht erst aus dem Verschiedenheitsaxiom hervor: daß es sich nämlich gar nicht um eine vom Bestimmtsein ablösbare Existenz handeln kann, sondern nur um eine im Bestimmtsein, im Gehalt, im Quid oder Quale restlos sich erschöpfende Existenz. Die objektive Existenz, die hier gemeint ist, ist nicht die Existenz „des" S, sondern das S-sein selbst (wobei S als allgemeines Zeichen jederlei Bestimmtheit vertritt). „Wenn S existiert": aber S, z. B. Rot kann ja als Wesen, als die reine Bestimmtheit, die es eben selbst ist, gar nicht nicht existieren! Hypothetisch setzen kann man nur seine Realexistenz, nicht aber die ihm als mit sich identischem Quale immanente Existenz eben seines bestimmten Was- oder Wesenseins. Und ebendiese einem Wesen immanente objektive Existenz springt kraß und deutlich in die Augen erst beim Verschiedenheitsaxiom. „Jede Bestimmtheit ist als Bestimmtheit notwendig von jeder andern Bestimmtheit verschieden". Soll das heißen: Nur wenn diese Bestimmtheiten existieren, sind sie voneinander verschieden? Als ob das Verschiedensein abhängig wäre von einer Existenz, die die Bestimmtheiten nicht

Digitized by Google

schon eo ipso als solche hätten, die ihnen fehlen oder zuwachsen könnte! Als ob das Dreieck erst zufolge einer seine Bestimmtheit transzendierenden Existenz vom Viereck verschieden wäre!

Und nun: Ist es evident, daß das Verschiedenheitsaxiom absolut, also unhypothetisch gilt, dann ist es ebenso evident, daß es nur deshalb absolut und unhypothetisch gelten kann, weil den Bestimmtheiten oder Ideen eine absolute unhypothetische Existenz zukommt. Denn es wäre Widersinn zu behaupten, daß ein Etwas, dem die objektive Existenz auch fehlen kann, notwendig und immer von einem anderen (der objektiven Existenz gleichfalls ermangeln könnenden) Etwas verschieden ist. Was nicht ist, kann auch nicht verschieden sein.

Jede Relation setzt notwendig Relationsglieder voraus. Besteht eine Relation objektiv, dann bestehen objektiv ihre Glieder. Die im Verschiedenheitsaxiom ausgedrückte Verschiedenheitsrelation besteht aber objektiv. Zwar nicht als Realverhältnis innerhalb der realen Welt. (Wir behaupten ja aber auch nicht, daß ihre Relationsglieder reale Gegenstände wären und das Verschiedenheitsverhältnis ein reales Verhältnis.) Sondern: Die Verschiedenheitsrelation existiert objektiv als jederzeit durch unmittelbare Anschauung verifizierbarer objektiver Sachverhalt.

Jede Bestimmtheit ist an sich und aus sich verschieden von jeder anderen Bestimmtheit. Wie könnte sie das aber, wenn sie nicht an sich und aus sich wäre, was sie ist und eben als dieses Was an sich und aus sich existierte?

Die absolut geltende Ideenverschiedenheit gründet im absoluten Sein der Ideen. Die Ideenexistenz begründet als das Primäre die Ideenverschiedenheit. Was nicht ist, kann auch nicht irgendwas oder irgendwie, kann nicht Bestimmtheit, nicht Wesen sein, kann weder mit sich identisch noch vom anderen verschieden sein. Die absolute Geltung der Identität und Verschiedenheit setzt die absolute Existenz des Identischen und Verschiedenen voraus.

(Zweite Hälfte folgt.)

Gedruckt in Melle bei der F. E. Haag Aktiengesellschaft

Digitized by Google

Digitized by Google

Hamburger Beiträge zur Philosophie des kritischen Idealismus

Herausgegeben von Prof. Dr. Ernst Cassirer / Prof. Dr. Albert Görland / Dr. Hermann Noack

HEFT I

HERMANN NOACK

Geschichte und System der Philosophie

Untersuchungen über die Begründbarkeit ihrer Einheit im kritisch-idealistischen Begriff der Systematik selbst. Groß-Oktav, 184 Seiten. 1928. Preis geheftet RM. 10.—

Die Hamburger Beiträge zur Philosophie des kritischen Idealismus erscheinen in einzelnen Heften, welche jährlich in einem Band zusammengefaßt werden. Sie sollen dazu dienen, sowohl die Tradition der so bezeichneten Richtung der neueren Philosophie zu pflegen, als auch an ihrer Fortbildung in stets erneutem Problemansatz und engster Fühlung mit allen fruchtbaren Bemühungen der philosophischen und wissenschaftlichen Forschung zu arbeiten.

FRIEDERICHSEN, DE GRUYTER & Co. · HAMBURG 36

A. D. SERTILLANGES

DER HEILIGE THOMAS VON AQUIN

920 Seiten Umfang, geb. M. 21.—

Dies Buch wird bei vielen auf eine apriorische Ablehnung stoßen (über die wir uns freilich nicht getäuscht haben); nicht sowohl, weil es sich bloß um eine Übersetzung handelt; denn daß es sich bloß darum handelt, ist nur ein Zeugnis gegen uns, die wir ein Werk von gleichem Rang über den behandelten Gegenstand in deutscher Sprache nicht besitzen, nicht aber ein Zeugnis gegen das Werk selbst, das mit Recht in Frankreich als die beste und ausführlichste Darstellung der Philosophie des heiligen Thomas gilt; sondern weil es sich handelt um ein Werk eben über diesen Gegenstand, das heißt um ein Werk, das die Philosophie eines Mannes darzustellen unternimmt, der nicht nur für den in der Regel nur für die Weisheit des Tages oder höchstens noch für die Schule der Weisheit zugänglichen, philosophisch interessierten Laien, sondern auch für den Fachphilosophen — trotz der bewunderungswürdigen Arbeit katholischer Philosophiehistoriker — in dem Maße erledigt zu sein pflegt, daß er kaum einen Blick in die Werke dieses Mannes zu werfen für nötig erachtet, geschweige denn, daß er — durch die Beschäftigung mit Größen zweiten, dritten und vierten Grades genügend belastet — noch die Zeit und Freiheit fände, sich in das Werk eines Mannes wirklich zu vertiefen, der wahrlich mit Plato, Aristoteles, Leibniz und Kant in die erste Reihe der Philosophen hineingehört.

VERLAG JAKOB HEGNER, HELLERAU

Gedruckt in Melle bei der F. E. Haag Aktiengesellschaft

Digitized by Google

Heft (4) 2 1929 Preis Reichsmark 1,75

PHILOSOPHISCHE HEFTE

Herausgegeben von
MAXIMILIAN BECK

ERSTVERÖFFENTLICHUNG
WISSENSCHAFTLICHER BRIEFE
FRANZ BRENTANOS

Inhalt:

M. Beck: Ideelle Existenz (Schluß)
J. E. Heyde: Das Allgemeine
F. Brentano: Briefe an A. Marty und O. Kraus: Gegen entia rationis

VERLAG DER PHILOSOPHISCHEN HEFTE
DR. MAXIMILIAN BECK, BERLIN-WANNSEE, ROBERTSTRASSE 9

Digitized by Google

Die Philosophischen Hefte erscheinen in zwangloser Reihenfolge, jährlich ungefähr vier Hefte.

Abonnementspreis für vier Hefte Rm. 6.—
Postscheckkonto Berlin 125827 Dr. Maximilian Beck.

Inhalt der vorigen Hefte:

Erstes Heft: Programm — Von der Existenz des Philosophen (Kierkegaard) — Philosophie und Philologie (Nietzsche) — M. Beck: Martin Heidegger, Sein und Zeit (Referat und Kritik) — H. Marcuse: Beiträge zur Phänomenologie des Historischen Materialismus.

Zweites Heft: M. Beck: Kritische Auseinandersetzung mit den ethischen Grundprinzipien der Gegenwart (mit besonderer Berücksichtigung der Lehren von Dilthey und Nikolai Hartmann) — H. Gabriel: Das Problem der Existenz objektiver Werte bei Max Scheler — H. Effelberger: Die Modalitäten in der Geschichte — F. Löw: Bemerkungen zur relativistischen Auffassung von Raum und Zeit — E. Runeman: Auf dem Wege zum Matriarchat.

Drittes Heft: O. Kraus: Die „kopernikanische Wendung" in Brentanos Erkenntnis- und Wertlehre — H. Noack: Über das systematische Problem der Kunstwissenschaften — M. Beck: Ideelle Existenz.

Thema des folgenden Heftes:

Der Sachgehalt metaphysischer Probleme und die Lebensphilosophie (Hermeneutik) Nietzsches und Diltheys.

Digitized by Google

Ideelle Existenz.

(Fortsetzung* und Schluß.)

Von Maximilian Beck, Berlin.

III. Kapitel: Esse**) essentiae = Essentia ipsa.

§ 1. Widerlegung eines logischen Einwandes.

Im Laufe der vorangegangenen Untersuchung wurden wir zu der Behauptung gedrängt, die Existenz der Idee sei der Idee immanent, das Esse essentiae sei von der Essentia unablösbar.

Diese Behauptung hat zuallererst etwas in logischer Hinsicht sehr Befremdendes. Was soll es denn heißen: Das Sein eines Was erschöpfe sich im Gehalte des Was, sei mit ihm identisch, von ihm unablösbar? Ist doch Sein oder Existieren gerade das, worin sich existierende Bestimmtheiten voneinander nicht unterscheiden könnten, worin sie miteinander identisch wären, während doch gerade die absolute Verschiedenheit aller Bestimmtheiten voneinander evident ist. Also wären die Ideen miteinander zugleich identisch und zugleich verschieden!

Darauf ist zu erwidern: Solche Argumentation impliziert die Ansicht, daß esse oder die objektive Existenz selbst eine — Bestimmtheit sei. Sie mißversteht unsere Behauptung, das esse sei jeder essentia als solcher immanent oder von ihr unablösbar so, als wollten wir sagen, die essentia enthalte das esse noch als ein besonderes anderes Etwas neben oder außer ihrem eigenen Wassein in sich. Das strikte Gegenteil meinen wir: nämlich daß sie eines anderen außer ihrem eigenen Gehalte, das ist außer dem, was sie selbst ist, nicht bedarf, um objektiv zu existieren. Kein Ding, ob real oder irreal, bedarf um selbst objektiv zu existieren, noch eines anderen. Gerade wenn es dessen bedürfte, dann fehlte ihm ja selbst die objektive Existenz, auch wenn es sie „hätte". Sie wäre und bliebe ewig und notwendig außer, neben ihm, würde niemals sein Existieren!

Esse oder existentia kann man nie im streng kategorialen Sinne haben, wenn man sie in Wahrheit „hat"! Existiert etwas, dann ist es eben selbst, existiert eben selbst — und nicht durch „Besitz" des Seins. Alles Haben setzt ja schon die Existenz eines Habenden voraus!!

Jede Bestimmtheit oder Idee existiert also objektiv schon, indem sie ist, was sie ist: Objektiv existiert eben dieser Gehalt, dieses Wesen, diese Essentia: nur sie allein! Und jede essentia existiert als die bestimmte, die sie eben ist — und nicht zufolge „Habens" eines allen verschiedenen Bestimmtheiten als in sich identische Eigenbestimmtheit beigemischten, ihnen involvierten oder supponierten „esse".

---

* S. Philos. Hefte (3) 1.

** „Esse" gebrauchen wir gleichbedeutend mit objektiv existieren oder mit Sein schlechthin. Wir unterscheiden es von der „Realitas" als vom substanziellen substrathaften Wirklichsein oder Dasein (s. II. Erstes Kapitel § 4). Unsere Terminologie ist also der scholastischen insoweit entgegengesetzt, als wir dem neuzeitlichen Sprachgebrauch folgen, der unter „Realität" konkrete Wirklichkeit versteht, während die Scholastik unter „Realitas" mehr so etwas wie Sachhaftigkeit (Sachheit) verstand: „Res" secundum quidditatem vel essentiam Thomas: 2, d. 37, q. 1, a. 1 / Grimmich, „Lehrbuch d. theoret. Philosophie", Freiburg 1893, S. 188). Demgegenüber: „ens" secundum esse (ebenda).

Digitized by Google

§ 2. Auseinandersetzung mit der Thomistischen Gegenthese.

Trotz allen entschiedenen und ausdrücklichen Sich-Sträubens gerät nun die Thomistische Philosophie, die mit alleiniger Ausnahme des göttlichen Wesens allen übrigen Essentien als solchen ein ihnen selbsteigenstes esse abspricht, immer wieder dahin, das esse anzusehen, als wäre es selbst wieder nur eine essentia allgemeinster und vollkommenster Art. So schon, wenn sie bei Gott allein als dem seinem Wesen nach vollkommensten Sein (aus eben diesem Grunde) das esse von der essentia nicht für ablösbar erklärt, ja, göttliche essentia mit esse schlechthin identifiziert. Diese Ausnahme setzt voraus, daß esse nicht prinzipiell essentia nicht ist und daß es allen übrigen Essentien nur als endlichen, unvollkommenen als Sonderbestimmtheit nicht beigemischt ist.

Ein Kompositum aus esse und essentia nennt Thomas das existierende endliche Wesen. „Et ideo omne, quod est directe in praedicamento substantiae, compositum est saltem ex ‚esse' et quod est" (Questiones disputatae Ver. 27, a. 1 ad 8. Ich zitiere nach Grimmich, Lehrbuch der theoret. Philosophie, Freiburg 1893). Wird dadurch nicht zu erkennen gegeben, daß man die Existenz eines Was für ein eigenes Etwas außer und neben dem existierenden Was selbst hält? Fast könnte man fragen: Wie ist ein Kompositum aus Sein und — nichtexistierendem Wesen sinnvoll möglich?! Wie kann Nichtexistierendes Element einer Zusammensetzung sein?!

Eine andere Behauptung des Thomas von Aquino macht noch stutziger: „Accidens dicitur large omne, quod non est pars essentiae, et sic est esse in rebus creatis" (Quodl. 12, a. 5). Ich verstehe Folgendes nicht: Akzidenzen gibt es nur an Substanzen. „Substanz" wird aber von Thomas selbst definiert als „res cuius naturae debetur esse non in alio" (Quodl. 9, a. 5 ad 2) Substanz ist also schon ein selbständig Seiendes. Das esse, das nur wie ein accidens in rebus creatis sein soll, wird ja in ihnen schon als in Substanzen vorausgesetzt!

Man darf nicht etwa glauben, Thomas spräche hier nur uneigentlich, bildlich das esse als accidens an. Denn ihm war wohlbekannt, daß die Auffassung des esse als accidens ein sehr ernsthaft diskutierter und vom „Commentator" (Averroes) arg bekämpfter Lehrsatz der arabischen Philosophie (Avicenna) war. Thomas hätte sich also wohl gehütet, nur zwecks unverbindlicher Verdeutlichung von dieser Terminologie Gebrauch zu machen.

Freilich kann man einwenden, daß Thomas ja in der Tat der res creata ein wahrhaft substantielles Sein eben gerade abspricht, sofern sie als endliche ihr Sein letztlich nicht in sich, sondern in und aus Gott habe. Und der Satz, das esse sei in den endlichen Dingen wie ein Accidens, Accidens selbst aber bedeute im weiten Sinne alles, was nicht Teil des Wesens sei — dieser Satz meine nur, daß das Sein kein Wesensmoment der res creata sei. Sofern die res creata nämlich sowohl sein, wie auch nicht sein könne — zum Unterschiede von Gott, zu dessen Wesen das notwendige Sein gehöre. Aber so betrachtet ergibt sich: Einerseits (implicite): Das nicht geschöpfliche (göttliche) Sein sei substantiell als Wesensmoment der göttlichen Substanz. Andererseits aber — entgegen der Einsicht, daß Accidenzen, um zu sein, Substanzen voraussetzen — das Prinzip der Substantialität selbst, nämlich das Esse, könne einem Unsubstantiellen als Accidens zukommen.

Innerhalb des Bodens des Thomistischen Systems selbst allerdings kann es zu derartigen inneren Widersprüchen nicht kommen, da die Lehre von den verschiedensten standpunktlichen Hinsichten („Respectus") dem vorbeugt. Ferner steht am Anfang der Thomistischen Seinslehre die entscheidende Bestimmung des Seins als eines transzendenten und analogen Begriffs, d. i. als eines Etwas, das als Allgemeinstes alle es ja schon involvierenden Kategorien überragt und das

Digitized by Google

von ihnen gleichwohl nur in analogem Sinn ausgesagt werden kann. Dabei ist zu beachten: Die Aristotelische Erklärung, daß „man von Seiendem zwar in vielfachem Sinne aber immer nur mit Beziehung auf ein Prinzip spreche" (Metaphysik IV, 2), hat nur zum Teile den scholastischen Begriff der „Analogie" der Seinsprädikation bestimmt. Zum andern Teil aber wirkte bei seiner Konzeption die neuplatonische Seinsstufenlehre mit. So daß auf Thomistischem Standpunkte gesagt werden kann: das Sein der endlichen Dinge gleiche nur in analogem Sinne dem Sein Gottes. Und ebenso bedeutet auch das Sein der essentia etwas anderes, wenn auch Analoges, wie das Sein eines wirklichen Dinges. Desgleichen Wirklichsein und Möglichsein. Schließlich aber ordnet sich diesem analogen Sein auch das bloß mentale Sein ein, also auch das im bloßen Denken vermeinte als Vermeintes. Wiewohl Thomas zwischen all diesem verschiedenen „Sein" streng und ausdrücklich unterscheidet, unterscheidet er es doch nicht primär als Sein, sondern als verschiedene Seinsweisen, die letztlich doch alle nur in Einem Sein als dem eigentlichen, wahren Sein gründen — in Gott — und nur insofern überhaupt Sein sind, als sie es aus Gott haben. Solch radikaler Gemeinsamkeit gegenüber ist es also gar nicht möglich, „Sein" im Sinne von objektiver (extramentaler) Existenz radikal zu unterscheiden — als Sein! — von bloß mentalem Sein. Ebensowenig Sein im Sinne einer objektiven (= extramentalen) Existenz, die sowohl das Sein der ideellen Gehalte wie auch der konkreten Wirklichkeit umfaßt, vom Sein als vom allein konkret wirklichen Dasein. Uns dagegen ist „Sein" (esse) ein Wort, das zwei durchaus verschiedene Bedeutungen hat: einmal bedeutet es soviel wie extramentale Existenz: nicht bloß vermeint, sondern eben: seiend. Dann bedeutet es aber auch Konkretsein, Wirklichsein zum Unterschied von ideeller Existenz. Wenn nun hier der Thomistischen These begegnet wird, die essentia als solche habe kein esse, so scheint es erstens: Wir unterschöben Thomas etwas, was er gar nicht behauptet habe. Denn zweifellos ist ihm ja, wie schon die Wahl des Terminus verrät, die essentia ein modus essendi und hat ein in Gott gegründetes Sein. Zweitens aber scheint es, wir bekämpften die These, daß der essentia als solcher das Wirklichsein (das, was Thomas „esse existentiae" nennt) fehlte — was ja ganz im Gegenteil auch unsere eigene Meinung ist. Was wir bekämpfen ist bloß dies, daß der essentia ein selbsteigenstes objektives Sein fehle, — und zwar selbsteigen in dem extremen Sinn, daß sie zu ihrem Sein selbst Gottes nicht bedarf, da ein Sein (etwa qua „Gedachtwerden") durch Gott ihr niemals das geben könnte, was sie selbst ist: unterschiedlichen Gehalt. Nur konkretes substrathaftes Dasein, Wirklichsein kann ihr gegeben oder genommen werden, nicht aber das Was ihrer selbst.

Nun hat Thomas zweifellos gerade das selbst schon gesehen, was wieder in den Blickpunkt philosophischer Besinnung zu bringen das Ziel dieser Abhandlung ist: die absolute, allein auf sich selbst gestellte Dignität des aus und in sich selbst existierenden Wesens. Aber es tritt uns in seinen Schriften immer schon in der Perspektive seines streng einheitlich in sich geschlossenen Systems entgegen: in denkerischer Zurechtmachung*. Was aber hier erstrebt wird, ist die problemhaltige Sache vorerst selbst vor Augen zu bringen und sprechen zu

* Es versteht sich von selbst, daß dies kein Fehler ist, sondern, da Philosophie naturnotwendig (aus Gründen, die hier nicht zur Diskussion stehen) systematische Einheit erstreben muß, nur den genialen Tiefblick des Philosophen Thomas verrät. Grundverkehrt wäre es, unphilosophische — theologische — Motive für diese Konzeption verantwortlich zu machen. Wer in der scholastischen Philosophie immer nur derartige unsachliche Motive zu wittern vermag, der kennt sie entweder überhaupt nicht, oder ihm fehlt das Organ für den Ernst und für die Redlichkeit der mittelalterlichen Philosophen. Man wird schlaue Zurechtbiegungen aus unausgesprochenen Motiven eher noch bei Kant finden als bei ihnen.

Digitized by Google

lassen — und nicht ihren großen Interpreten. In diesem Sinne fahren wir in der Polemik fort und bemerken: Wird das esse der endlichen Dinge für ein Accidens ihres Quid, d. i. ihrer essentia angesehen, dann wird damit das esse für eine Sonderbestimmheit neben der essentialen Bestimmtheit selbst, deren Accidens es sein soll, erklärt:

Etwas, was man haben oder nicht haben kann, etwas, woran man partizipieren und nicht partizipieren kann, ist nicht das Sein seiner selbst, sondern etwas Besonderes außer dem eigenen Sein und außer dem Sein seiner Eigenheit, d. i. seiner selbst. Und, wie schon erwähnt: Haben, partizipieren kann nur etwas, was der Eigenexistenz nicht entbehrt. Und Accidenzen setzen Substanzen als deren Träger voraus. —

Ein Beweis für die Existenzlosigkeit der (endlichen) essentien ist nach Thomas der, daß Gleichartiges, dem Wesen, der Bestimmtheit nach Identisches dennoch substantiell vielfach existiert. Worin liegt dann aber das Trennende, Unterscheidende derartiger Dinge, wenn nicht in der Vielfachheit ihres Seins? Das Sein der vielen Dinge gleicher Art kann nicht identisch sein mit dem Sein der Art als solcher. Sonst wäre die „Vielheit von substanziellen Seienden derselben Wesenheit nur Schein, sie wären alle nur eins, etwa Manifestationen einer Wesenheit" (Grimmich S. 192, daselbst auch das Zitat: Ver. q. 27, a. 1 ad 8). Dagegen ist zu sagen: Hier wird objektive Existenz mit Realexistenz identifiziert, Sein mit Wirklichsein, esse mit „esse existentiae". Objektive Existenz wird identifiziert mit substanziellem Dasein. Die Widerlegung dieses Irrtums ist Sache des nächsten Kapitels.

Davon abgesehen: Wird der Wesenheit als solcher objektive Existenz zugebilligt, so bedeutet das keine Identifizierung der Wesensbestimmtheit mit deren Existenz in dem Sinne, als wäre diese Existenz als selbst Bestimmtheit Seiendes identisch mit der existierenden Wesenheit (s. oben). Derart, daß bei gleichartigen Einzeldingen deren Existenz mit der Existenz der identischen Artbestimmtheit zusammenfiele. So daß es entsprechend der einen Art (Wesenheit) nur ein einziges Existierendes geben könnte.

Gerade weil das Sein der Wesen schon darin liegt, daß sie sind, was sie sind, hat es gar keinen Sinn, die Frage nach dem wie oft ihres Seins aufzuwerfen (s. unten II., sechstes Kapitel). Jedes Wesen existiert, indem es ist, was es ist. Es existiert in diesem Sinne in absoluter Selbstidentität nur ein einziges Mal. Dagegen: Vielfach existieren seine — des Wesens, des einen identischen Gehaltes, der einen identischen Bestimmtheit — Konkretisierungen oder Realisierungen. Diese aber sind mehr als bloß vielfaches esse des identischen Wesens: sie sind vielfache Materialisierungen, Substanzialisierungen, Substrathaftigkeiten. Also: Nicht durch vielfaches esse einer identischen essentia unterscheiden sich viele substanziell Seiende derselben Wesenheit voneinander. Sondern durch vielfache Materialisierung, Realisierung.

Ein anderer Beweis gegen die objektive Existenz der essentia als solcher, wohl der populärste, ist dieser: Was alles können wir denken! Wie Weniges aber hat davon objektive Existenz?! „Possum intellegere, quid est homo vel phoenix et tamen ignorare an esse habeat in rerum natura" (Pot. q. 5, a. 4 ad 3. Zitiert nach Grimmich S. 191).

Sowie dieses Zitat verstanden werden muß, meint es nicht die bloße Existenz der Ideen als solcher, sondern die Existenz der Ideen als Realitäten im Reiche der Realdinge, also ihre Realisierung. Und es setzt ja schon die Existenz der Wesen, der Quid homo und phoenix voraus, indem es von ihrem intellegere spricht. Intellegere kann hier kein bloßes Wortverstehen bedeuten. Denn es hätte keinen Sinn, im zweiten Satze ihm ein Nichtwissen um die Existenz der Wortsinne (Begriffe) phoenix und homo gegenüberzustellen.

Digitized by Google

Also: Im ersten Satze wird nicht etwa nur zugegeben, daß ich verstehen kann, was die Worte homo und phoenix bedeuten, sondern daß ich im intellegere ihr Wesen erfasse, daß ich erkenne, was sie sind. Erkennen aber ist Erfassen eines seienden Was. Dem Zitierten aequivalent wäre etwa der Satz: non ignorans, quid est homo vel phoenix, tamen ignorare possum, an esse habeat in rerum natura (= in der wirklichen Welt).

Daß nun die Ideen oder Wesen ein selbsteigenes Sein schon vor und unabhängig von aller Realisierung haben, wird auch im nächsten Kapitel noch im besonderen nachgewiesen werden. Hier aber interessiert uns etwas anderes: Nämlich daß auch dem bloßen „possum intellegere, quid" absolute Schranken gezogen sind: eben die Schranken der Objektivität von Ideen. Schrankenlos ist nur das bloße Denken, sofern darunter nämlich das an sich blinde Meinen eines Etwas verstanden wird. Denken in diesem Sinne kann man sich das widersinnigste und unsinnigste Zeug. Als Widersinn und Unsinn aber erweist es sich sehr bedeutsamerweise schon vor jedem Versuche seiner Verifizierung in der realen Tatsachenwelt. Was bedeutet hier also Widersinnigkeit und Unsinnigkeit? Es bedeutet vor allem eine „innere Unmöglichkeit", d. i. eine Wesensunmöglichkeit. Was sich dem Wesen nach ausschließt, ist selbstverständlich auch im Realen unmöglich.

Doch damit nicht genug. Solche „innere Unmöglichkeiten" oder „Unmöglichkeiten dem Wesen nach" verifizieren sich als solche in dem Versuch, verschiedene Wesen oder Bestimmtheiten in der reinen Anschauung — vorstellend oder phantasierend — in gewisse Verbindungen zu bringen. Etwa die Viereckigkeit dem Kreise als Eigenschaft zu attribuieren. Hier verifiziert sich also das an sich blinde Denken an einer nur zum Teil möglichen Anschauung. Wir schauen zwar die Wesen Dreieck und Viereck, aber die eigenschaftliche Verbindung des einen am anderen ist von keinem Anschauungsversuche zu erreichen: weil sie objektiv unmöglich ist. Und die objektive Notwendigkeit dieser Unmöglichkeit wird in klarer und deutlicher Evidenz miterkannt. Etwas anderes nun ist es, wenn man etwa den Begriff „Kreisviereck" denkt. Hier wird etwas Bestimmtes gemeint, gewiß. Aber der Versuch, in Verfolgung dieser Intention anschauend auf ein Gegenständliches zu treffen, wird apriori als sinnlos erkannt. Hier fehlt jede Anschauungsmöglichkeit. Wir nennen „Kreisviereck" einen Unbegriff, sagen, er lasse sich nicht einmal denken (trotzdem dies doch offenbar gegen das Faktum des Denkens verstößt!). Hier könnte man nicht sagen, possum intellegere quid est „Kreisviereck"! Andere Beispiele von „Unbegriffen", d. i. bloßen Lautzeichen ohne Sinngehalt geben die meisten zusammengesetzten Worte, sofern das eine Wort nicht als „Besimmungswort" des anderen aufgefaßt wird, also nicht im gebräuchlichen Sinne, sondern sofern das ganze Wort eine neue synthetische Einheit als elementares Novum meinen soll: Etwa: „Tischlampe" als etwas, das zugleich Lampe und Tisch als elementares Novum wäre, ebenso „Bauerntuch", „Wegstunde", „Klangfarbe" (auch Kreisviereck" ist kein Unsinn, sofern man darunter nur ein einem Kreise ein- oder umschriebenes Viereck versteht!)

Was ich mit diesen Beispielen* meine, wird deutlicher wenn ich dem Begriffe Löwenmensch (= Sphinx) oder Pferdemensch (= Kentaur) als durchaus sinnvollen (denn ihnen entsprechen durchaus anschauliche Wesen) entgegenstelle Begriffe, wie etwa „Pferdefliege" oder „Elefantenrose" nicht als im üblichen Sinne zusammengesetzt aus „Grund-" und „Bestimmungsbegriff", sondern als Be-

* Statt ihrer könnte ich mich ebensogut des Terminus „Abakadabra" und anderer völlig sinnloser „Worte" bedienen! Denn alle sinnvollen, d. i. echten Worte zielen schon auf ein Anschaubares, also objektiv Existierendes. Sie sind ja nur gebildet, um ein Bestimmtes, das man schon kennt, zu bezeichnen, zu „bedeuten".

Digitized by Google

griffe, die im selben Sinne ein elementares Novum und Eigenwesen meinen sollen, wie Sphinx und Kentaur. Und es wird zwingend, wenn ich hinweise auf etwas, was ich anderwärts (in „Wesen und Wert“: Über Phantasiewirklichkeit) eingehend dargestellt habe: daß nämlich die „bloße Phantasie“ durchaus nicht ein willkürliches Verbinden empirischer Vorstellungselemente ist. Sondern die Anschauung durchaus neuer und elementarer Wesen. Alles wirklich Anschauliche ist auch im Gebiete der Phantasie jeglicher Willkür entzogen!

Kurz: Der Umfang der Ideen oder Wesen rein als solcher, also schon vor jeglicher Realität, entspricht dem Umfange des Anschaubaren. Der Umfang des Anschaubaren aber ist viel geringer als der Umfang des Denkbaren, d. i. bloß blind Vermeinbaren. Nicht alles, was ich meinen kann, kann ich schauen, kann ich als pure Eigenbestimmtheit wissen, d. i. erfassen und eo ipso von anderen Bestimmtheiten unterscheiden. Dem Anschauungs- oder Wissensvermögen auch im Bereiche der irrealen Wesen sind objektiv Schranken gezogen: durch das jeder Willkür bloßen Meinens enthobene objektive Sein oder Nichtsein von Wesen. Nicht alles kann ich „ideieren“, nicht willkürlich Wesen oder Bestimmtheiten fingieren: Non possum intellegere, quid est aliquid essendo carens; non possum intellegere — nisi aliquid etiam me non intelligente esse habens in se.

§ 3 Beweis aus der Bedeutungsanalyse von „Existenz“.

Schließlich dürfte der Satz, daß das Esse von der Essentia unabtrennbar sei, noch am einfachsten durch Besinnung auf den Sinn des Wortes Esse = existere einleuchten.

Sein oder existieren — das bedeutet nicht ein Plus am seienden oder existierenden Gegenstand außer dem, was er selbst eben ist. Sondern es bedeutet ein Aus-sich- und An-sich-Sein eben dessen, was existiert: eben Autochthonie. Etwas existiert („ist“) nicht, wenn es Zielpunkt bloßen Vermeintwerdens ist eines eben mangels An-sich-Seins des vermeinten Gegenstandes prinzipiell unverifizierbaren, falschen Meinens. Etwas existiert nicht, wenn seinem bloßen Vermeintsein kein Aus-sich-Sein entspricht.

Falsche Existenzialurteile werden nun normalerweise in Beziehung auf Dinge der realen Welt gefällt. Sie sind falsch, sofern dem in ihnen vermeinten Gegenstande kein Sein innerhalb der wirklichen Welt zukommt. Denn als wirkliche wurden sie vermeint.

Demgegenüber beansprucht das Existenzialurteil „Das Wesen Rot, die Bestimmtheit Rot besteht (existiert, ist)“ gar nicht wahr zu sein in dem Sinne, daß es dem Rot ein reales Dasein, ein Sein innerhalb der realen Welt zuspräche. Vielmehr beansprucht es bloß dem unreduzierbaren elementaren Sein des Wesens Rot Ausdruck zu verleihen. Es ist äquivalent dem Satz: „Rot ist Rot und nicht Nichts.“ Die unreduzierbare, elementare, mit sich identische Bestimmtheit Rot, die Idee, das Wesen Rot aber besteht doch evidentermaßen nicht bloß als Zielpunkt ihres Vermeintwerdens, sondern an sich. Sonst wäre der Satz von der Wesensidentität mit sich und von der absoluten Verschiedenheit aller nichtidentischen Wesen voneinander ungültig. Statt dessen aber ist er evident wahr. Also ist auch der Existenzialsatz über Ideen wahr.

Ist der Sinn von Esse oder Existere = objektiv sein der, mehr sein als bloß vermeint, dann meinen diese Worte eigentlich eine Relation zwischen gemeintem Etwas und seinem Meinen. Nämlich eben die, daß dem bloßen Meinen das Etwas als Außergemeintes, eben als an sich und aus sich Seiendes entspricht. Die logischfunktionale Relation „Existenz“ als ihrem Sinne nach zweigliedrige Relation wäre dann nicht gegeben, wenn eines der beiden Glieder fehlte. Von

Digitized by Google

Existenz zu reden, hätte keinen Sinn, wenn dem Meinen eines Etwas das An-sich- und Aus-sich-Sein des Etwas nicht entspräche. Von Existenz zu reden, wäre aber auch faktisch unmöglich, wenn dem An-sich- und Aus-sich-Sein sein faktisches Meinen nicht entspräche! (Man verstehe mich recht: Das bedeutet nicht, daß das Nichtgemeinte nicht objektiv existierte. Sondern seine Existenz deckt sich bloß mit dem Was-sein. So daß keine sinnvolle Möglichkeit bestünde, seine Existenz diesem Was noch eigens zuzusprechen. — Die Schwierigkeit der Verdeutlichung liegt darin, daß diese Relation des Seins zum Meinen für uns — auch hier! — unaufhebbar ist. Wir können also nicht anders, als Was und Existenz des Was begrifflich sondern.) Woraus am deutlichsten erhellte, daß die Existenz dem Etwas, das Existenz „hat", nichts Neues hinzufügt.

IV. Kapitel: Existenzialbeweis aus der Substratlosigkeit der Ideen.

§ 1. Zur fälschlichen Identifizierung von Existenz mit substrathafter Realität.

Es wurde im Vorhergehenden oft erwähnt, daß man das objektive Sein der Bestimmtheiten oder Ideen mit einem substrathaften, substanziellen Sein verwechselt („essentia est id quod est; esse est id quo est ens"). Am deutlichsten wird das, was ich jetzt meine, wenn man sich auf die eigentliche Absicht aller wissenschaftlichen Reduktionsversuche besinnt. Was hat es denn für einen Sinn, nach dem „wahren Sein" zu forschen? Was will man denn damit gesagt haben, wenn man behauptet: „Das wahre Sein" sei die stoffliche Materie oder seien Atome oder Quanten? Oder: „Das wahre Sein" sei Bewußtsein oder sei Wille oder sei Gott? Was will man damit behaupten, wenn man sagt: Alle übrigen Bestimmtheiten (außer eben jenem „wahren Einen") hätten kein Sein, wären bloß Schein, wären überhaupt nichts? Die Identität jeder Bestimmtheit mit sich selbst und ihre Verschiedenheit von jeder anderen und damit die unendliche Mannigfaltigkeit der Bestimmtheiten als solcher zu leugnen widerspräche doch jeder Vernunft.

Und in der Tat: Man leugnet gar nicht, daß Farbe Farbe sei und von Klang und allem übrigen verschieden — also auch verschieden etwa von Energien, von Schwingungen, von Bewußtsein usw. Aber man leugnet, daß Farbe in sich selbst ein selbstherrliches Sein habe. Man behauptet, ihr Sein habe sie erst in einem anderen, von Gnaden eines anderen, auf Grund eines anderen, getragen, gehabt, geschaffen von einem anderen. Man behauptet: die verschiedenen Bestimmtheiten, Gehalte, Qualitäten existierten nicht an sich, sondern nur kraft einer sie tragenden Realität. Und diese Realität wird einer besonderen Bestimmtheit — eben der, die man als „das wahre Sein" ausgibt — gleichgesetzt.

Selbstverständlich bedeutet dies nur eine offenbar widersinnige Verschiebung des Problems. Denn entweder besitzt dieses bestimmte Reale als Bestimmtheit schon die Existenz, das objektive Sein. Warum dann nicht auch alle übrigen Bestimmtheiten? Wie könnte es diese in seiner Bestimmtheit liegende Existenz den anderen Bestimmtheiten mitteilen?! Oder aber dieses bestimmte Reale entbehrt als Bestimmtheit der objektiven Existenz. Dann bedarf es ihrer nicht weniger als alle übrigen Bestimmtheiten. Es ist nicht Sein, nicht objektive Existenz, sondern — „hat" sie bloß. Warum haben sie denn nicht auch alle übrigen Bestimmtheiten?!

So auseinandergelegt, leuchtet die Widersinnigkeit solcher Auffassungen ohne weiteres ein. Aber in dieser Klarheit ist man sich ihrer meist nicht bewußt, sondern setzt sie bloß dunkel und uneingestanden voraus. Ausdrücklich wird z. B. in der Scholastik ein Esse indeterminatum, ein Esse non ratum et firmum in

Digitized by Google

natura (natura = essentia), ein Esse, das nicht das Esse einer Essentia wäre, abgelehnt. Aber Gottes Wesenheit wird gerade als Actus purus dem purum esse gleichgesetzt. Denn Gottes Akt allein ist ja das letzte Seinsprinzip aller Essentien; er ist dasjenige, was sie aus Möglichem zu Wirklichem im Sinne von Existierendem macht — und existiert doch, er allein, an sich und aus sich: Also existiert das Esse als pures Esse selbst. Was keinen geringeren Widersinn bedeuten würde, als daß die objektive Existenz selbst (noch einmal!) objektive Existenz habe: Gott = Actus purus = Esse purum — existit!

Dieser offenbare Widersinn hebt sich aber sofort wieder höchst sinnvoll auf, sobald man begreift, daß das göttliche Sein letzten Endes doch nicht als bloßes Objektivsein, als bloßes Existieren gedeutet wird, sondern als höchste Vollkommenheit, als Reichtum, als Güte, als Seligkeit! Man muß begreifen, daß, wo vom bloßen Esse gesprochen wird, doch weit mehr gemeint ist als nur objektive Existenz. Und dem entsprechend: Unter dem Sein — setzenden (dem schöpferischen) Akt mehr als ein Akt, der bloß die objektive Existenz einer an sich seinslosen, bloß seinsmöglichen Essentia setzte.

Noch deutlicher wird das Gesagte bei Berücksichtigung der entscheidenden Rolle, die in dieser Metaphysik das Selbständigsein spielt. Das Selbständigseiende, die Substanz, „trägt" das Unselbständige. Im Selbständigen, aus ihm, durch es hat das Unselbständige sein — Sein!

Welches Sein? Das Sein seiner selbst als existenzentbehrender Wesenheit? Aber wie kann ihm die aus einem anderen, aus dem Sein seiner Substanz zufließen?! Die Substanz ist doch selbst nur eine existenzhabende eigene Essentia, eine res („res secundum quidditatem"!) und sie ist ens, sofern sie am esse „partizipiert". Warum dieser Umweg? Warum kommt die Eigenschaft zu ihrer eigenen Existenz erst dadurch, daß sie Eigenschaft einer ihrerseits existenzhabenden Substanz ist? Warum nicht direkt? Und kraft welcher apriori evidenten Notwendigkeit kann ein Existenzloses seine eigene Existenz dadurch erlangen, daß es an einem existierenden der Bestimmtheit nach von ihm selbst verschiedenem anderen Wesen ist? Die Unmöglichkeit davon ist einleuchtend.

Dagegen: Einleuchtend ist auch, daß ein von sich aus schon objektiv Existierendes dadurch zu substrathafter Fülle, zu Materialität gelangen kann, daß es an einem anderen und zusammen mit anderem eine höhere Einheit bildet. Nennen wir dies „Konkretsein", „Wirklichkeit" im Gegensatze zu isolierter „Abstraktheit" und „Idealität", so ist einleuchtend, daß jenen Gedankengängen eine Verwechslung zugrunde liegt, nämlich die des Seins, des Esse, des Existere, des objektiv Existierens mit „esse existentiae"*, mit Wirklichkeit, Konkretheit, Substrathaftigkeit, Materialität. Und eben diesen Sinn haben auch in der Tat die Thomistischen Doktrinen betreffs göttlichen Seins und der Partizipierung der Essentien am Sein: Hier wird Sein und Wirklichsein, Sein und substrathafte Fülle, Sein und Substanzialität (von sub-stare = als Tragendes „darunter stehen") schlechthin identifiziert. Hier wird Sein identifiziert mit der in der Daseinsfülle liegenden Selbstbejahung: Dasein ist eo ipso Wert, ist „Vollkommensein". (Der Teufel ist das Nichtsein.) Und nur von dieser Fülle, Wertgüte hat es einen Sinn zu meinen, daß sie anderem mitgeteilt werden könne. Und so wird auch der Schöpfungsakt Gottes als ein die Wesenheiten durchdringender Lebensstrom gedacht, als eine Kraft „in" den endlichen Wesenheiten, als sie tragend, haltend, im Dasein erhaltend.

Wir müssen uns hier auf die Analyse der ideellen Existenz beschränken, gehen also in der Andeutung der realen Existenz nur so weit, als zur Verdeutlichung der ideellen Existenz durch Kontrastierung unbedingt nötig ist.

* Bezüglich der Gleichsetzung von esse existentiae mit actus essentiae vergleiche unten die Auseinandersetzung mit Aristoteles.

Digitized by Google

Die Analysen über Realität sind aber so weitschichtig, daß ein nur andeutender Hinweis auf sie ein schiefes Bild erwecken muß. Dies zur Vorsicht!

Wir müssen uns hier mit dem Versuche begnügen, plausibel zu machen, daß und wie es zur falschen Identifizierung von Sein und Wirklichsein kommen konnte. Überzeugend ist jeder Versuch der Analyse und Abstraktion konkretester Wirklichkeit: Die Einzelbestimmtheiten, die wir an einem wirklichen Dinge aus ihrer dinglichen Synthese herauslösen und einzeln für sich ins Auge fassen, haben die Tendenz, uns unter den Augen in pures Nichts zu entschwinden. Es ist, als verlören sie mit ihrem Halt an der kompakten Masse anderer Bestimmtheiten (man beachte den Mengensinn im Worte „Masse"!), mit ihrer Geborgenheit im Schoße substrathafter Dichte, mit ihrer Stütze in der Unterlage und an der Wand der übrigen Bestimmtheiten — ihre eigene Existenz. Nur ein sie — die bloßen „Formen", „Hüllen", „bloß Scheinenden" — erfüllendes, kompaktes, festes, dichtes Etwas, ein selbständiges, substanzielles Etwas gibt ihnen erst den Charakter selbsteigenen und selbstgegenwärtigen Daseins. Nur in ihrem substrathaften Konkretsein scheinen sie überhaupt ihre objektive Existenz zu haben, an sich, für sich in isolierter Abstraktheit aber ein blutleeres künstliches Gedankending ohne Verankerung, ohne Entsprechung im objektiven Sein — sofern, sofern. (NB.!) man nämlich als solches immer nur im Auge behält das objektive Jetzt- und Hier- und Dies-Sein ihrer jeweiligen Konkretion, statt das objektive Selbstsein ihrer Eigenbestimmtheit!!

Alle Eigenschaften, die ein konkretes Ding hat oder im Laufe seiner Veränderungen annimmt, scheinen objektiv zu existieren nur als Äußerungen, als Erscheinungen eines dahinter steckenden Realen. Losgelöst von diesem, an sich, scheinen sie überhaupt existenzlos: während sie in Wahrheit in dieser Isoliertheit und Abstraktheit — naturgemäß und selbstverständlich — nur eben ihr objektives Sein an und in diesem Realen eingebüßt haben — nicht aber sich selbst, nicht aber die Eigenbestimmtheiten, Qualitäten, Gehalte, die sie an und für sich sind!

Dieses dahintersteckende ‚Reale" aber, die „eigentliche Substanz", das „Innere", das „An-sich der Dinge": denkt man es sich bestimmungslos? Keineswegs. Sondern man nennt es je nach theoretischen Voraussetzungen und Einstellungen: Ding, Masse, materiellen Stoff, chemische Substanz, Atome, Energiequanten, Kräfte, Bewußtsein, Wille u. s. f. Aber immer weist man nur jenen Bestimmtheiten diese exzeptionelle Rolle zu, die man noch nicht so weit analysiert hat, daß sie den Schein eines festen, dichten kompakten, trag- und stützkräftigen Etwas verloren haben. Einer restlosen Analyse aber fällt nicht etwa bloß die synthetische Konkretheit aller Dinge zum Opfer, sondern auch deren Existenz als differenter Wesenheiten. Die restlose Analyse behält nicht etwa letzte Elemente von unzerstörbaren Bestimmtheiten in der Hand, sondern sie behält nichts, rein gar nichts mehr: Die Welt ist zur puren Scheinexistenz, zur puren Scheinobjektivität geworden. (Die indische Analyse endigt ihr Reduktionsverfahren seelischer und geistiger Bestimmtheiten, die ihrerseits schon alle körperlichen verschluckt haben, im Nichtsein des Ich und Geistes. Wenn ich nicht sehr irre, steuert die europäische Naturwissenschaft geraden Wegs auf ein physikalisches Pendant des indischen Nirwana zu. Von allen in der stereotypen Formulierung „ist nichts als" verlaufenden Reduzierungsverfahren wird sie schließlich das pure Nichts allein übrigbehalten. Immer das eigentlich und allein objektiv Existierende verwechselnd mit einem den „Schein" des nur „Äußerlichen" tragenden substanziellen „Innern", entlarvt sich jeder zugreifenden Analyse auch dieses „Innere", Substanzielle" immer wieder nur als „Äußerliches", als ein „nichts als", als ein in Wahrheit Existenzloses, das in einem noch innerlicheren An-sich seine eigentliche Existenz haben soll.)

Digitized by Google

Gemeinsam ist allen diesen Theorien, und zwar nicht weniger der geistig zu höchst stehenden Thomistischen wie der in lächerlichen Vulgarismen sich erschöpfenden plump materialistischen, sowie allen ihren Zwischenstufen, folgendes: Erstens: Sie verwechseln das substrathafte Wirklichsein, das den Wesen nur im Zusammensein und Durchdrungensein mit anderen Wesen zuschießt,* mit der objektiven Eigenexistenz der Wesen selbst. Zweitens: Sie verwechseln jene Bestimmtheit, die in gewisser Blickrichtung das — zufolge seiner tragenden Funktion — konkreten Wirklichkeitscharakter begründende Etwas aller übrigen Bestimmtheiten zu sein scheint, mit der Existenz der „getragenen" Einzelwesen. Drittens: Mit Ausnahme fast nur der mittelalterlichen Theorien unterliegen ferner alle die Existenz der Ideen in ein sie Tragendes setzenden Theorien der Versuchung, die differenten Wesen als an sich existenzlose aus den ihre Existenz angeblich begründenden Bestimmtheiten abzuleiten oder sie auf diese zu reduzieren: Notabene: Nicht nur ihre Existenz, sondern ihre Bestimmtheit, ihr Eigenwesen selbst als solches deduzieren sie und reduzieren sie in dieser Weise. (Und erst mit diesem Verfahren wird einem jegliche ernstlich-wissenschaftliche Aspiration, einem jeglichen Evidenzanspruch unterbindenden Tatsachenempirismus und Irrationalismus sein verwüstendes Getriebe ermöglicht.)

§ 2. Die von ihrer Realisierung unabhängige objektive Eigenexistenz der Ideen.

Vergegenwärtigen wir uns folgenden Fall: Ein Stück grauen, kalten, harten, spröden Eisens wird erhitzt: Es wird rot, heiß, weich, biegsam. Man drückt das auch so aus: Das Eisen verliert die Eigenschaften: Grau, Kälte, Härte, Spröde. Und es nimmt als neue Eigenschaften an: Rot, Hitze, Weichheit, Biegsamkeit. Nehmen wir diese Ausdrucksweise beim Worte, so ist damit nicht gesagt, daß die früheren Eigenschaften sich selbst, d. i. ihre Eigenexistenz verloren haben; es ist auch nicht gesagt, daß die neuen Eigenschaften als die Bestimmtheiten, die sie selbst sind, ihre Eigenexistenz erst gewinnen. Sondern: Bloß das Eisen verliert jene Eigenschaften und nur das Eisen nimmt diese an. Oder, vom Standpunkte der Bestimmtheiten selbst: Diese gewinnen und verlieren nicht sich selbst, nicht ihre Eigenexistenz, sondern sie gewinnen oder verlieren bloß ihre Realisierung an einem Substrat.

Ist das bloß eine „Ausdrucksweise" ohne objektive Entsprechung des in ihr vermeinten Sachverhaltes? Aber welchen andern Sachverhalt will man denn als den wahren an dessen Stelle setzen? Etwa, daß die alten Eigenschaften selbst als die Bestimmtheiten, die sie sind, sich in die neuen Bestimmtheiten verwandeln? Doch das verstieße gegen die klare Einsicht von der Selbstidentität der Bestimmtheiten. Grau ist Grau und kann nicht Rot werden. Man könnte damit also nur meinen: Ein dem Grau zugrunde Liegendes wandle sich aus Grau in Rot, d. h. „verliere" Grau, „nähme" Rot an dessen Stelle „an". Damit wären wir aber nur dort, wo wir schon standen.

Oder meint man: Sowohl die eine Gruppe von Eigenschaften wie auch die andere eigne von Natur aus dem Eisen. Nur daß sich unter gewissen Umständen

* Ausdrücklich bemerke ich hier, um Mißverständnissen vorzubeugen, daß ich damit noch nicht entschieden haben möchte, dieses „Zusammensein und Durchdrungensein" begründe das Wirklichkeitsphänomen ausreichend. Im Gegenteil: es ist meine Überzeugung, daß hier erst das eigentliche metaphysische Grundproblem ansetzt: das in der Einleitung dieser Abhandlung gestreifte Problem, ob der Grund des Wirklichseins des (wirklich) Seienden diesem Seienden selbst immanent oder transzendent ist. Die Entscheidung dieser metaphysischen Kardinalfrage dürfte sich am ehesten im Anschluß an eine geschichtliche Orientierung vollziehen, nämlich an Hand der Konfrontierung der Grundaspekte „Thomas oder Hegel".

Digitized by Google

diese, unter anderen Umständen jene „aktualisieren", während zugleich jeweils die andere Gruppe nur „potentiell" da wäre? Aber sofern man unter potentiell etwa nur ein in Kleinheit und Schwäche und Unentfaltetheit dennoch Vorhandensein und unter Aktualisierung etwa nur ein bloßes Sichtbarwerden, ein deutlicher und stärker Hervortreten und sich Entfalten eines auch inaktuell schon Dagewesenen verstünde, — insofern handelte es sich ja bloß um eine Potenz der Stärke, Größe, Sichtbarkeit, Entfaltung der Bestimmtheiten, nicht um eine Potentialität der Bestimmtheiten selbst. Und entsprechend nur um die Aktualisierung nur der größeren Intensität, Größe, Sichtbarkeit, Entfaltung — nicht der Bestimmtheiten selbst! Beiderlei Eigenschaftsgruppen wären stets vorhanden. Man hätte kein Recht, zu sagen, das Eisen verliere oder gewinne die eine oder andere dieser Eigenschaften.

Oder aber Potentialität bedeutet wirklich nichts anderes als die objektive Möglichkeit der Aktualisierung. In diesem Falle sind wir wieder auf der alten Position: Das Eisen verliert ganz und gar und gewinnt ganz und gar die eine oder andere Gruppe von Bestimmtheiten. Daß ihm dies objektiv möglich, ja unter gewissen zureichenden Bedingungen sogar notwendig ist, tut nichts zur Sache. Denn unsere Frage ist ja nur: Gewinnen die Bestimmtheiten ihre objektive Existenz erst durch und in ihrer Realisierung an etwas und verlieren sie sie mit dem Verlust dieser Realisierung? Einsichtigerweise lautet die Antwort: Nein. Denn da sie selbst etwas ganz anderes sind als das, woran sie sind, können sie auch bei der innigsten Bindung und Verschmelzung mit diesem ihre objektive Eigenexistenz nicht erst dadurch erlangen, daß das sie Tragende, Habende objektiv existiert. Objektive Existenz ist unübertragbar! Eine Bestimmtheit als Bestimmtheit hat ihre Eigenexistenz selbst — oder sie bekommt sie in alle Ewigkeit nicht durch Funktion eines objektiv existierenden Andern.

Umgekehrt: Jede Realisierung einer Bestimmtheit an einem Substrat setzt schon das Eigensein der Zurealisierenden voraus. Denn die zu realisierende Bestimmtheit unterscheidet sich ja schon vor ihrer Realisierung von jeder anderen Bestimmtheit. Und zwar unterscheidet sie sich, weil sie ist, was sie ist und nicht, was andere sind. Was nicht ist, unterscheidet sich nicht (s. oben). Es hätte nur dann einen Sinn, die objektive Existenz der Bestimmtheiten in ihre Realisierung an einem Substrat zu setzen, wenn erst diese Realisierung die qualitativen Unterschiede der Bestimmtheiten setzte, wenn erst diese Realisierung die Verschiedenheit der qualitativen Gehalte machte. Statt dessen soll sie ja aber den Bestimmtheiten nur ihre objektive Existenz geben. Die Bestimmtheiten aber werden als von sich aus schon unterschieden vorausgesetzt. Jede Realisierung setzt schon ein bestimmtes Was, ein bestimmtes Wesen voraus, dem Realisierung zuteil wird. Nicht aber setzt umgekehrt ein bestimmtes Was als purer Gehalt (als von allen übrigen Gehalten unterschiedener und nur mit sich selbst identischer, also als Eigenbestimmtheit objektiv existierender Gehalt) seine Realisierung an einem Substrat voraus. Die objektive Existenz geht der Realisierung der Wesen voran.

§ 3. Auseinandersetzung mit Aristoteles.

Die Aristotelische Polemik gegen Platons Ideenlehre ist — trotz aller Ehrfurchtsbezeugung Plato gegenüber — im wesentlichen nur eine billige Verhöhnung der allerdings sehr primitiven Versuche Platons, das Sein der Ideen irgendwie positiv auszumalen.

Man bedenke, wie schwierig es auch heute noch ist — die Tatsache und Notwendigkeit dieser Abhandlung selbst beweißt es! —, sich ein Seiendes zu denken oder gar andern glaubhaft zu machen, das weder seelisch noch körperlich, weder zeitlich noch räumlich ist. So darf man sich nicht im mindesten darüber

Digitized by Google

wundern, daß Platon bei seinem Versuch, die Lehre von einem irrealen Sein zu begründen, immer wieder in den Fehler verfällt, Ideen nur wie Körperdinge einer höheren Ordnung darzustellen. In Wahrheit will er zeigen: das Was und Wie der Dinge dieser realen Welt, in der wir, sie sinnlich wahrnehmend und mit denen in praktischer Berührung wir leben, hat ein selbsteigenstes, objektives Sein unabhängig von dieser Realisierung in den Dingen der realen Welt. Sobald er aber von diesem selbsteigensten objektiven An-sich-Sein spricht, kann er dem Zwange sich nicht entziehen, sie wieder nur in den Kategorien der realen Dingwelt vorzustellen: Irgendwo, irgendwann („ewig" = immer), in numerischer Einzahl. Kaum entgeht er der Naivität, sie irgendwie gestaltet und sinnlich qualifiziert zu denken — wenn auch in Potenzierung der erfahrungswirklichen Sinnlichkeit ins Höchstvollkommene!

Die folgenden Ausführungen werden zeigen, daß es einen Sinn hat, einem „Wesen" eine selbsteigenste objektive Existenz zuzusprechen, ohne ihr damit ein Irgendwo oder ein Irgendwann oder eine numerische Einmaligkeit zusprechen zu müssen. Damit wird aber der Hauptteil der Aristotelischen Einwände hinfällig, die sich gegen Platons These von einem „getrennten" Sein des Allgemeinen (universale extra rem) nur deshalb richten, weil auch Aristoteles sich dieses Sein nur irgendwo, irgendwann und numerisch bestimmt vorstellen kann! Woraus sich zwangsläufig eine unendliche Vervielfachung der realen Dingwelt, die Widersinnigkeit einer Methexis und andere Schwierigkeiten ergeben müßten.

Aristoteles wirft Platon ferner vor, daß seine Ideen das reale Geschehen, Werden und Sich ändern nicht zu erklären vermögen. Dies ist teils richtig, teils falsch. Falsch: sofern nämlich alles Werden, alles Geschehen, alle Mutation determiniert ist von der „Natur", d. i. von dem Was der innerhalb des realen Weltprozesses zueinander in naturnotwendigen Beziehungen stehenden realen Dinge. Richtig: Sofern es eines die Sphäre der Wesen überschreitenden irrationalen Daß ihrer Konkretisierung bedarf, um die Wesen überhaupt zueinander in Beziehung zu bringen.* (Vergl. „Philos. Hefte" 3, S. 191 f.)

Woraus Aristoteles Plato einen Vorwurf macht, das ist gerade Platons

---

* Dieser Tatbestand ist es, dem bei Thomas auch die Gegenüberstellung der universalia ante rem als ewiger Gedanken Gottes und der Kreatürlichkeit ihrer Realisierung Ausdruck zu geben sucht: Sofern Ideen Gottes ewige Gedanken sind, schreiben sie dem realen Geschehen seine Gesetze vor und sind deren bestimmende Ursachen. Aber nur sofern sie — kraft der „Erschaffung der Welt" — Realität erlangt haben, ist ihnen überhaupt die Möglichkeit gegeben, in einem realen Wirkungskontakt zueinander zu stehen. Das „Daß" des göttlichen Schöpfungsaktes ist purum irrationale, überschreitet also völlig die reine Wesensregion. Und doch begründet es allein, daß es überhaupt so etwas wie reales Werden und Geschehen (das Vergängliche!) gibt — und nicht bloß das ewige (werde- und veränderungslose) Sein der göttlichen Gedanken.

Dieser Versuch eines radikalen Dualismus zwischen dem (ideellen) Wassein und (realen) Daßsein, diese Einsicht, daß es keine Brücke gibt von der rationalen Sphäre der Wesen zum irrationalen Daß ihrer konkreten Wirklichkeit, noch umgekehrt („noch umgekehrt": denn der göttliche Schöpfungsakt schafft weder die Wesen selbst noch deren naturnotwendige Beziehungen zueinander!) — diese Einsicht ist es, die der thomistischen Lehre einen Vorrang vor dem Hegelschen Monismus gibt. Denn der lapidarste Einwand gegen Hegel ist der, daß sein philosophisches System ganz absurderweise den Anspruch erheben müßte, mit der — realen Weltentwicklung identisch zu sein! Mit Recht hält ihm Kierkegaard den radikalen Unterschied von realer Faktizität und gedanklicher Abstraktheit entgegen. Die reale Welt läßt sich weder restlos auflösen in Rationalität noch läßt sich das irrationale Daß ihrer Faktizität irgendwie ableiten aus rationalen Wesensbeziehungen. Richtig ist, daß die realen Dinge nur „kraft" ihrer Wesensbeziehungen zueinander in evident notwendigen Verhältnissen zueinander stehen. Unrichtig aber ist, daß sie kraft ihrer selbst zueinander in irgendein Verhältnis kommen, in irgend welche Beziehungen zueinander sich selbst stellen können. Dazu bedarf es eines Prinzips außerhalb ihrer.

Digitized by Google

Verdienst: daß er den großen Abstand und Gegensatz, die Unvermitteltheit zwischen realer Welt als Realität und zwischen an sich seienden Ideen sah. Aristoteles glaubte vermitteln zu müssen und konzipierte seine Lehre von Actus und Potenz innerhalb der realen Welt, der er das nur begriffliche Allgemeine gegenüberstellte.

Dadurch daß die Ideen dem Realen inexistent gedacht werden, sind sie aber nicht weniger unvermögend, das reale Werden zu erklären. Weder als Tun noch als Vermögen bestimmen sie das Geschehen, sondern als Was des Vermögens und Tuns. Sie bestimmen es, aber sie bewirken es nicht! Aristoteles denkt immer schon implicite ein Irrationales mit: die Kraft, die im Sinne des Wesenhaften „wirkt"!

Aber nicht nur, daß die Aristotelische These das nicht erklärt, was sie erklären möchte: Sie setzt gerade das voraus, was sie bei Plato leugnet: die von der Erfahrungswirklichkeit „getrennten" Ideen in selbsteigenster Existenz. Denn ist man sich darüber im klaren, daß das Fehlerhafte der Platonischen Ausmalung der Ideenexistenz leicht fallen gelassen werden kann, ohne die These der selbsteigenen Existenz der Ideen et extra rem im Geringsten mit zu treffen, dann ergibt sich: Diese Idee et extra rem ist eben das, was die Gleichheit „derselben" Quidditäten und Qualitäten in vielen einzelnen realen Dingen begründet. Und sie ist ferner das, was begründet, daß die begriffliche Allgemeinheit dem bestimmten Quid oder Quale im erkannten Gegenstand „entspricht": In beiden Fällen muß es ein Identisches sein: in den verschiedenen realen Einzeldingen und im begrifflich bedeuteten Was: eben die Idee. Absurd ist der Gedanke nur, solange man diesem Identischen als eigenexistierendem Wesen eine räumlich und zeitlich bestimmte, numerisch einzelne Existenz außerhalb der gleichen einzelnen realen Dinge und Begriffe zuweist. Denn das würde ja die gleichen Dinge nur um neue Dinge vermehren. Und zugleich widerspräche es dem Satze, daß Eines nicht zugleich Vieles, und daß ferner ein hier und jetzt Seiendes nicht zugleich auch dort und dann sein könne. Der Satz von der objektiven Eigenexistenz der Ideen et extra rem besagt aber nicht im mindesten, daß die eigenexistierenden Ideen ein Wo und Wann und eine numerische Einzelheit ihrer Existenz haben müßten (s. unten!).

Man kann der Einsicht, daß Gleichheit der Quidditäten in verschiedenen Realdingen und Entsprechung ihrer im allgemeinen Begriffe schon identische Wesen in objektiver Eigenexistenz voraussetzen, in keinerlei Weise entgehen. Man meint etwa diesen Tatbestand so erklären zu können, daß man das identische Moment in eine gleiche Reaktionsweise des Bewußtseins auf numerisch verschiedene Einzeldinge setzt. Also viele reale Einzeldinge u. zw. jedes für sich und unabhängig von dem andern wiederholen gewisse Bestimmtheiten. Stets seien diese Bestimmtheiten nur real vorhanden und ihre Gleichheit bestünde nur für das vergleichende oder in stets gleicher Weise reagierende Bewußtsein: „An sich" aber gäbe es dieses identische Gleichheitsmoment außerhalb der Einzelrealitäten nicht noch einmal. Bei solcher Argumentation supponiert man aber dem, der die Eigenexistenz der Ideen et extra rem behauptet, immer schon mehr als in der Konsequenz dessen liegt, was man ausdrücklich bei ihm bekämpft: Man supponiert ihm nämlich, daß er unter objektiver Eigenexistenz der Ideen mehr verstünde, als bloß das substratlose, unreduzierbare, undeduzierbare, weder hier noch jetzt noch numerisch bestimmte, mit sich allein identische, von jedem andern Was notwendig verschiedene Wassein selbst. Die Gleichheit und Entsprechung gründet allein darin, daß ein bestimmtes Was- oder Sosein sich vielfach realisiert — nicht aber darin, daß ein schon reales Was- oder Wieding sich in den Dingen der wirklichen Welt noch einmal realisiert! Da aber die vielfachen Realisierungen desselben Was oder Wie dieses Was oder

Digitized by Google

Wie selbst so wenig schaffen können wie sie dessen Verschiedenheit von andern Was oder Wies zu schaffen imstande sind; da dieses bestimmte Was oder Wiesein von seinem Realsein in der konkreten Wirklichkeit so unabhängig ist und dieser ebenso vorhergeht wie die absolute Verschiedenheit der bestimmten Einzelwas oder Wies voneinander: so ist man berechtigt, dem Was- oder Wiesein, dem Wesen, der Idee eine autochthone, autonome, objektive und identische Eigenexistenz vor und außerhalb aller ihrer vielen Realisierungen in konkreten Einzeldingen zuzuschreiben. Und einzig und allein sie allein ermöglicht bei numerisch verschiedenen Einzelrealien von Gleichheit, Vergleichbarkeit, Entsprechung, Übereinstimmung in dieser oder jener Hinsicht — nämlich eben hinsichtlich dieser oder jener Bestimmtheit (Wesen, Idee) — sinnvoll zu sprechen.

Dies alles ist aber so trivial selbstverständlich, daß man meint, damit sei ja überhaupt nichts Besonderes gesagt, jedenfalls nichts, was Platons These von der objektiven Existenz der Ideen gleichkäme. Aber eben so scheint es bloß, weil man über den begreiflicherweise noch sehr primitiven Versuchen Platons, das adäquat darzustellen, was er (wahrscheinlich aber auch schon Sokrates) gesehen hat, für die eigentliche Intention seiner Gedanken kein Organ hat. Auch heute haben die wenigsten das Spürvermögen für das krampfhaft Tastende in Platons Versuchen und halten sich nur an das, was Platon an plump Greifbarem, u. zw. nur sichtlich in provisorischer Absicht, hingestellt hat. Wie gar nicht aber die Platonische Grundintention durch unseren Versuch angetastet wird, geht daraus hervor, daß der Sinn der ideellen Existenz, sowie er hier interpretiert wird, nicht nur die Möglichkeit absolut endgültiger und allgemeingültiger, d. i. wissenschaftlicher Erkenntnis auch betreffs der realen Dinge sichert, sondern daß sich durch ihn, wie noch gezeigt werden soll, die Hauptschwierigkeit der Platonischen Lehre — „die Methexis" — als Scheinschwierigkeit entpuppt. —

Ein außerordentlich schwieriges Kapitel ist das Verständnis der Ideenlehre des Aristoteles selbst. Folgende Interpretation werde hier gewagt:

Ich gehe aus von der Deutung des die immaterielle Form bezeichnenden Wortes τό τί ἦν εἶναι qua Gegenwärtigkeit aktuell = objektiv existent sein dessen, was vorher — als im Stande der Potentialität befindlich — noch nicht existierte. Wörtlich: Ein Sein, das ein Was war (scholastisch: „quod quid erat esse" = esse, quod quid erat).*

Es scheint mir, daß die Gleichsetzung von ἐνέργεια (actus) mit objektiver Existenz vermittelt ist durch eine unausgesprochene Gleichsetzung der ἐνέργεια mit zeitlicher Gegenwart. Es ist zu beachten, daß Aristoteles die Zeit deutet als ἀριθμός κινήσεος κατὰ τὸ πρότερον καὶ ὕστερον, daß er also die Objektivität einer reinen, leeren Zeit leugnet. Nicht leugnet er aber die im Nacheinander — πρότερον καὶ ὕστερον! — der Bewegung realisierte Zeit. Vielmehr: Er setzt das, was bloße Zahl (Maß) sein soll, in durch die Zeit vermeintlich bloß Gezählten (Gemessenen) schon voll und ganz voraus! Er identifiziert also geradezu Zeit mit Bewegung.

Die Abhängigkeit der κίνησις von der ἐνέργεια bei Aristoteles ist aber offenbar. Ohne Kraft kein Wirken, ohne Wirken keine Bewegung. Demgemäß gäbe es Zeit nur, soweit es ἐνέργεια gibt. Die Deutung, die ich hier im Auge habe, käme — im Effekt! — Bergsons Zeit- und Wirklichkeitsbegriff erstaunlich nahe: Zeit als etwas objektiv Seiendes ist Gegenwart der Kraftwirksamkeit, ist Kraftgegenwart. Kraft ist nur, sofern sie wirkt. Vergangene oder zukünftige Kraft aber wirkt nicht, und ist daher überhaupt nicht. Demnach wäre bei der Aristotelischen Actualitas der Akzent nicht auf das rein Aktmäßige, das Wirken

* Derselbe Sinn ergibt sich auch, wenn man τί ἦν als Dativus possessivus versteht.

Digitized by Google

oder Tun zu legen, sondern auf zeitliche Gegenwärtigkeit. Ihr stünde die Potentialität als zeitliches noch nicht Gegenwärtigsein gegenüber.

Demgemäß meinte also Aristoteles, wenn er objektiv existieren einem Aktuellsein gleichsetzt, nicht so sehr ein Tun oder Wirken als vielmehr ein zeitlich Gegenwärtigsein. Objektive Existenz bedeutet ihm zeitliche Gegenwärtigkeit.

Zugleich knüpft aber Aristoteles jede zeitliche Gegenwärtigkeit oder Existenz (mit alleiniger Ausnahme der der prima causa = Gottes als ewiger Gegenwart) an andere Ursachen, deren eine die Stoffursache (ὕλη καὶ τὸ ὑποκείμενον) ist. So daß er gar nicht merken konnte, daß es allein schon diese der reinen Idee (= Formalursache) zugewachsene Substrathaftigkeit ist, die dem zeitlich Gegenwärtigen die Gediegenheit realer Existenz gibt. Auch Aristoteles verwechselt also — indirekt — objektive Existenz mit Substrathaftigkeit = Realexistenz.

Die Gegenprobe gegen die aristotelische These Existenz = actualitas (im Sinne zeitlicher Gegenwärtigkeit) ist die Aufzeigung einer substratlosen zeitlich gegenwärtigen Form, z. B. des leeren Raumes und der leeren Zeit selbst, die sich in nichts von der Immaterialität, wie sie der eigenexistierenden Platonischen Idee eignet, unterscheidet. Die selbständige Existenz der Platonischen Idee wird aber von Aristoteles gleichwohl geleugnet!

Aristoteles ist Plato gegenüber insofern im Recht, als er gegen die Duplizitäts- und Abbildstheorie ankämpft, und die volle und ganze Selbstexistenz der Ideen in den realen Dingen behauptet. Er ist insofern im Unrecht, als er behauptet, daß den Ideen erst durch ihre Realisierung in den wirklichen Dingen objektive Existenz zuwachse, sie also an sich (extra rem) kein objektives Sein besäßen. Sein Irrtum gründet in der Verwechslung von objektiver Existenz mit substrathafter Realität. Dieser Verwechslung wird er sich aber gar nicht bewußt, da er objektive Existenz (wenn auch nur unausdrücklich) in die Aktualität im Sinne zeitlicher Gegenwart einer Idee setzt, diese Aktualisierung aber nur an substrathaften Dingen kontrolliert. Die einzige substratlose Aktualität nimmt er für die „prima causa" in Anspruch, deren objektive Existenz er mangels Anschauung nicht kontrollieren kann. Er müßte finden, daß auch diese prima causa — Gott — als substratloser reiner „Akt" irreal, also in des Aristoteles eigenem und falschen Sinne existenzlos wäre: eine Platonische Idee!

Dies mit allem Vorbehalte des Nichtphilologen, der weiß, daß hier jede nicht streng philologische Interpretation nur hypothetischen Wert besitzen kann. kann.

§ 4. Folgerungen aus der substratlosen Existenz der Ideen.

a) Unabhängigkeit der Ideenexistenz von jedem sie setzenden Akte und von jedem sie habenden Bewußtsein. (Unabhängigkeit auch von ihrem Gedachtwerden durch Gott.)

Ideen existieren an sich vor jedem Bewußt- und Gedachtwerden in irgendwelchen Akten durch irgendjemand. Sie sind, gleichgültig ob sie von Gott gedacht werden oder nicht. Sie existieren an sich, also unabhängig auch von Gott, erst recht von irgendwelchem endlichen Bewußtsein und endlicher Macht. Ein Denken oder Bewußtsein oder Tun könnte nur Träger ihres realen Daseins, nicht aber Spender ihrer objektiven Eigenexistenz sein. (Nebenbei: Extremster Pantheismus ist die unausbleibliche Konsequenz des Satzes: Ideen sind die Gedanken Gottes. Denn die realen Dinge sind Realisierungen von Ideen, die schon vor ihrer Realisierung existieren. Die realen Dinge wären also Realisierungen Gottes, soferne er denkendes Wesen ist!)

Digitized by Google

b) Die objektive Existenz der Ideen jeder erkenntnistheoretischen Problematik enthoben. — Ideenlehre und Phänomenologie.

Eine selbstverständliche Folge der Evidenz von der Wesensverschiedenheit und objektiven Seinsunabhängigkeit der Ideen von allem Wissen oder Denken ihrer ist, daß es keinen Sinn hat, ihre Existenzialfrage von der Beantwortung erkenntnistheoretischer Fragen abhängig zu machen. Die erwähnte Evidenz ist von mathematischer Klarheit, Deutlichkeit und Gewißheit. Eine Erkenntnistheorie, die sich mit ihr in Widerspruch setzte, wäre notwendigerweise ebenso falsch wie eine, die arithmetische oder geometrische Evidenzen antastete. Vor allem ist jede Erkenntnistheorie a priori falsch, die dekretiert: Ideen seien nichts als Bewußtsein, seien Momente, Immanenzen, Produkte, Korrelate, Abhängige, oder Funktionen des Bewußtseins. Die autochthone und autonome Eigenexistenz der Ideen darf von keiner Erkenntnistheorie, die Anspruch auf Wahrheit erhebt, angetastet werden.

Hier also scheint mir der tiefste Ansatzpunkt gegen den Skeptizismus, Relativismus und Psychologismus jeder Art.

Ideenlehre und Phänomenologie.

Ich erwarte nun die stereotype Frage: Da doch auch diese und alle anderen Feststellungen der Ideenlehre selbst Inhalte eines Bewußtseins sind — wie weist sich dieses Bewußtsein selbst als richtig aus? Muß nicht dessen Kritik, resp. Phänomenologie den hier gemachten Feststellungen — vorangehen? Prinzipiell formuliert ist es die Frage nach dem Primat der Erkenntnistheorie, resp. Phänomenologie (in Husserlscher Interpretation ihres Forschungssinnes) oder der Ideenlehre.

In aller — und diesem Zusammenhange allein angemessenen — Kürze wäre darauf zu erwidern: Erstens und allgemein: Jede auf endgültige Wahrheit Anspruch erhebende Prüfung der Erkenntnis setzt (da doch selbst schon Erkenntnis!) ganz und gar das ungeprüft voraus, was sie prüft.* Zweitens und im Besonderen: Husserls „Einklammerung" kann gar nicht der Objektivität eidetischer Erkenntnisse gelten, da auch seine Feststellungen im Bereiche des transzendental gereinigten Bewußtseins schon eidetische Erkenntnisse sind. Erkenntnis, die aber nicht Erkenntnis eines objektiv Existierenden ist, ist keine Erkenntnis. Die Thesis dieser objektiven Existenz (nämlich der Wesen und ihrer Zusammenhänge) ist also nicht ausgeschaltet. Husserls „Einklammerung" gilt, kann gelten allein der Realitätsetzung der „Welt" mit Einschluß natürlich des „in ihr" existierenden Ich (die irrtümlich der Setzung objektiver Existenz gleichgesetzt wird). Drittens (und wiederum ganz allgemein): Auch alle Erkenntnis und alles Bewußtsein ist. Es ist, was es ist und existiert als solches — als Wesen — objektiv. Es existiert als solches durchaus auf gleicher Linie, durchaus in gleicher Gegenstandssphäre, der alle anderen Wesen, unter anderem auch die Gegenstände der Mathematik angehören. Es ist unverständlich, inwiefern nun die Erkenntnis des Wesens der Erkenntnis und des Bewußtseins etwas entscheiden sollte über die Evidenz und Objektivität der Erkenntnis anderer Wesen, u. a. auch der mathematischen. Können die mathematischen Evidenzen bezweifelt oder das in ihnen „Gesetzte" auch nur provisorisch ausgeschaltet werden, dann können es auch die Evidenzen der Phänomenologie. Sind phänomenologische Evidenzen unbezweifelbar und endgültig, dann sind es

* Sie prüft mit ungeprüftem Mittel, verläßt sich also auf dessen Zweckdienlichkeit, vertraut auf die Objektivität der Erkenntnis: Wozu sie also erst prüfen?! Und verläßt sie sich nicht darauf — wie kann sie sich je auf das Resultat dieser Prüfung verlassen?!

Digitized by Google

auch alle andern Wesenserkenntnisse, u. a. auch die mathematischen: Und zwar beide unmittelbar und aus gleichem Grunde: weil sie nämlich — beide — an sich selbst, also unabgeleitet, evident sind.

So wenig Mathematik die Grundwissenschaft ist für Erkenntnis des Bewußtseins und der Erkenntnis selbst, so wenig ist umgekehrt Phänomenologie Grundwissenschaft für Erkenntnisse der Mathematik.

Die Ideenlehre selbst aber, soweit sie letzte unmittelbar evidente Erkenntnisse vermittelt, beansprucht nicht einen Vorrang in Hinsicht letzter Rechtfertigung des objektiven Erkenntniswertes anderer Wissenschaften. Sondern sie beansprucht nur einen Vorrang in Hinsicht der größeren Allgemeinheit ihres Gegenstandes: der Idee als Idee, als Was, als Bestimmtheit. Während es die anderen Wissenschaften nur mit besonderen Arten der Ideen zu tun haben. Und in diesem Sinne bildet sie nur einen Bestandteil der allgemeinen Gegenstandslehre und Ontologie: der eigentlichen Fundamentalwissenschaft aller Wissenschaften.

Viertens und überhaupt ist die Frage nach dem objektiven Erkenntniswert des Bewußtseins eine ganz abwegige Frage. Sie hat ihre eigentlichen Motive nur in der Tatsache von Irrtum und Täuschung. Sie wird gegenstandslos, wenn der objektive Erkenntniswert auch dieser qua objektiver Determinanten der verschiedenen Perspektiven verstanden worden ist. Wegbereiter dieses Verständnisses ist m. E. nicht nur Hegel, sondern, wenn auch noch sehr unklar und sich mitunter radikal biologistisch und skeptisch mißverstehend, Friedrich Nietzsche. (Vgl. die verschiedenen Formulierungen seines „Perspektivismus" in „Wille zur Macht", insbesondere Aphorismus 568 „. . . Scheinbarkeit gehört selbst zur Realität . . . Welt ist essentiell Relations-Welt".)

Am verhängnisvollsten aber war seit je der Wahn, das „Kriterium" objektiver Eigenexistenz außerhalb der Gegenstände selbst im dem Bewußtsein von ihnen finden zu können. Und dieser Wahn fußt seinerseits in einem durchaus verfehlten Bewußtseinsbegriff: als ob jemals ein Bewußtseinsinhalt mit zum Bewußtsein selbst gehörte (als Abbild, Vorstellung, Begriff, „Idee von")! Während das Wesen des Bewußtseins bloß reines Erschauen oder Erfassen* ist, dem jeglicher Inhalt nicht nur transzendent, sondern auch wesensmäßig heterogen ist. Alles Be- und Gewußte — auch das Irrealste! — ist bewußtseinstranszendent. Es gibt a priori kein „immanentes Bewußtsein". Denn es liegt im Wesen des Bewußtseins, das, was es weiß, eben bloß zu wissen, d. i. es zu erfassen, es schauend (= eben wissend) zu „haben", nicht aber es irgendwie selbst zu sein oder als aus einem Teile seiner selbst daraus zu bestehen. Eben dieses Wissen von etwas als von einem dem Wissen selbst naturnotwendig Transzendenten ist die Natur, ist das Wesen, ist die Bestimmtheit „Bewußtsein".

Wer einmal dieses Wesen Bewußtsein in seiner schlechthin elementaren Letztheit adäquat erkannt hat, dem fällt alle erkenntnistheoretische Problematik wie ein schwerer, trüber Schuppenpanzer von den Augen.

c) Überzeitlichkeit („Ewigkeit") der Ideen.

Zeitliche Existenz kann sich zum ideellen Gehalt, zu reinen Wesen oder Bestimmtheiten nur als etwas verhalten, worin diese wären. Ideen an und für sich sind aber, was sie sind und unterscheiden sich als autochthon und autonom Existierendes absolut voneinander — gleichgültig, ob sie irgendwann real existieren oder ob sie dauern oder ob sie zu dauern anfangen oder aufhören. In

* Die intentionalen Akte aber konstituieren die bewußtseinsheterogene seelische Welt! (Vgl. I. Teil Kap. VI § 2.)

Digitized by Google

alle Ewigkeit und vor aller Zeitlichkeit unterscheiden sich Ideen voneinander kraft selbsteigenen Gehaltes, der ihrer objektiven Existenz gleichkommt (Rot ist Rot und von Blau unterschieden, und Wollen ist Wollen und nicht Denken — gleichgültig, w a n n und w i e l a n g e es existiert und dauert und ob es überhaupt i r g e n d w a n n existiert).

Zeitliche Existenz kann Ideen nur zeitliche Dauer hinzufügen, nicht aber selbsteigene Existenz. Also kann ihnen der Mangel zeitlicher Existenz auch nichts von ihrer selbsteigenen Existenz vorenthalten oder rauben. Zeit ist auch nur ein Eigenwesen, ist eben die Bestimmtheit „Zeit" und als solche von allen Bestimmtheiten, die in ihr dauern, verschieden. Sie kann ihre eigene objektive Existenz nicht auf die in ihr dauernden Wesen übertragen. Denn — noch einmal! — jedes Wesen hat nur die objektive Existenz seiner selbst.

Die „E w i g k e i t", die Plato den Ideen zuschreibt, ist also in Wahrheit nicht ein Sein i n der Summe aller Zeiten (Ewigkeit = beginn — und endlose Zeit), sondern a u ß e r h a l b aller Zeit (Ewigkeit im Sinne der absoluten Negation aller Zeit: Zeitjenseitigkeit).

Gleichwohl ist der Effekt der gleiche. Denn ein Seiendes, dessen Existenz an keine Zeit gebunden ist, kann niemals n i c h t existieren. Was außerhalb der Summe aller Zeiten existiert, existiert — eben deshalb! — immer und ewig. Der absolut negative Begriff der Außerzeitlichkeit und der absolut positive Begriff der Ewigkeit fallen zusammen.

d) U n s c h a f f b a r k e i t u n d U n v e r n i c h t b a r k e i t, U n e n t s t e h b a r k e i t u n d U n v e r g ä n g l i c h k e i t d e r I d e e n.

Schaffbar und vernichtbar ließen sich bloß die R e a l i s i e r u n g e n von Ideen denken — nicht die I d e e n s e l b s t. Denn jede Schöpfung und Vernichtung setzt schon den unterschiedlichen Gehalt, das Was des zu Schaffenden oder zu Vernichtenden voraus. Ein bestimmtes Was, ein bestimmter Gehalt, eine unterschiedliche Idee existiert aber an und in sich jenseits aller Zeit (s. oben). Schöpfung und Vernichtung dagegen involviert zeitlichen Beginn und zeitliches Aufhören.

Analoges gilt von jedem Entstehen und Vergehen.

e) Ü b e r r ä u m l i c h k e i t („A l l g e g e n w a r t") d e r I d e e n.

Ideen existieren an und für sich, gleichgültig w o und in welcher räumlichen A u s d e h n u n g sie sich erstrecken. Räumlichkeit kann Ideen nur eben Räumlichkeit (worin, so und so lang und breit und tief) hinzufügen, nicht aber ihre eigene Existenz auf sie übertragen. Ideen sind, was sie sind und unterscheiden sich absolut voneinander auf Grund ihrer autochthonen und autonomen Existenz — vor und unabhängig ihrer Existenz irgendwo und in irgendwelcher Audehnung (Rot ist rot und nicht blau — gleichgültig wo und wie breit es sich ausdehnt. Nur als sich Realisierendes und nicht als an sich Existierendes setzt es Raum und Ausdehnung als Substratsmomente voraus). Mangel an Räumlichkeit enthält gewissen Ideen nur die Möglichkeit ihrer wesensnotwendig an Räumlichkeit geknüpften Realisierung vor — nicht aber selbsteigene Existenz.

So wie sich aus der Überzeitlichkeit der Ideen ihre Ewigkeit ergibt: nämlich als ein n i e m a l s N i c h t e x i s t i e r e n (z. B. die Ewigkeit Gottes), weil an kein Jetzt und an keine Dauer gebunden — ebenso ergibt sich aus der Überräumlichkeit ihre Allgegenwart. Da Ideen jenseits von allem Hier und jenseits aller Ausdehnung existieren und gleichwohl dennoch eben existieren, haben sie in ihrem überräumlichen, außerräumlichen Ansichsein, in der ihnen immanenten absoluten Beziehungslosigkeit auf ein bestimmtes Wo und eine bestimmte Ausdehnung ein N i r g e n d w o - N i c h t e x i s t i e r e n. Es hat infolge der Außer-

Digitized by Google

räumlichkeit der Ideen ebensowenig Sinn zu sagen, sie existierten irgendwo, als zu sagen, sie existierten nirgends. Wohlgemerkt: Nur für sie als reine Ideen, für ihre ideelle Existenz allein und nicht für ihre Realisierungen gilt dies. Mit ihrer Realisierung treten sie schon in Synthese mit dem einen homogenen Raum und gewinnen eben dadurch ein bestimmtes Hier, das jedes gleichzeitige Anderswosein ausschließt.

Anders gewendet: Es hat keinen Sinn, den Ideen ihr objektives Eigensein nur für ein bestimmtes Jetzt und Hier zuzusprechen und für ein anderes bebestimmtes Jetzt und Hier abzusprechen.

Und noch prinzipieller: Es hat ebensowenig Sinn, den Ideen ihr objektives Eigensein in Beziehung zu Zeit überhaupt und Raum überhaupt zuzusprechen, wie es ihnen in eben dieser Beziehung abzusprechen. Sie existieren — als Ideen! — niemals (= außerzeitlich) und immer (= ewig), nirgendwo (= utopisch) und überall (= allgegenwärtig). Sie haben räumlich und zeitlich „unendliche" Existenz.

Mit dieser anscheinend paradoxen Gleichsetzung der absoluten Negativa Außerzeitlichkeit und Außerräumlichkeit mit den absoluten Positiven Ewigkeit und Allgegenwart sind wir weit davon entfernt, irgendeiner mystischen Dunkelheit das Wort reden zu wollen. Vielmehr glauben wir ganz im Gegenteil eben damit den Ansatzpunkt geliefert zu haben zu einer rationalistischen Klärung des mystischen Nebels, der einen Großteil räumlicher und zeitlicher „Unendlichkeitsprobleme" umhüllt. Doch das gehört nicht mehr hierher.

f) Absolute Einfachheit der Ideen.

Ideen sind elementare Bestimmtheiten. Jede ist nur das, was sie selbst ist. Sie ist nicht auch noch etwas anderes; das wären zwei verschiedene Ideen. Sie ist auch nicht aus anderen Ideen zusammengesetzt. Zusammengesetzt ist nur Reales, d. i. Substrathaftes. Was kein Substrat hat, hat nichts und ist nichts als es selbst. Ließe sich eine Idee analysieren, so wären das, worin sie zerfiele, woraus sie bestünde, andere Ideen, wären also von ihr selbst verschiedene Ideen. Es wäre nicht eine, sondern es wären mehrere Ideen. Die Einheit aus mehreren Ideen ist keine reine Idee, sondern ist eine realisierte Idee: ein substanzielles Wesen, d. i. ein Wesen, das an anderen Ideen als an seiner Materie sein Substrat hat.

Jede Idee ist ein Allereinfachstes — mag sie auch zu ihrer Realisierung noch so vieler anderer Ideen benötigen. Jede Idee ist auch ein Allerletztes, ist irreduzibel.

Konsequenz: Ideen, da sie aus nichts bestehen, da sie nichts in sich haben und in sich tragen als ihr durchsichtig allereinfachstes Wassein, können auch nicht zerfallen, können nicht korrumpieren. Sie sind auch in diesem Sinne „ewig", unzerstörbar, unvernichtbar. Und in diesem Sinne ist Platons Beweis für die Unsterblichkeit eines absolut einfachen Ichwesens im „Phaedon" auch heute noch unangreifbar.

Ideen können auch nicht aus oder von anderen Ideen durch Zeugung entstehen. Denn das bedeutete, daß sie in diesen und anderen Ideen schon irgendwie darin steckten, daß diese also zusammengesetzt wären. Oder daß ihre Zeugung eine Synthese wäre. Sie sind also auch in diesem Sinne „ewig": unzeugbar.

Beides — Unsterblichkeit und Unzeugbarkeit — ist also nicht bloß Konsequenz der Überzeitlichkeit der Idee, sondern auch ihrer Einfachheit.

V. Kapitel: Existenzialbeweis aus der unbedingten Gültigkeit evidenter Wesenszusammenhänge.

Überall, wo es Wesenssynthesen gibt, herrschen Wesensgesetze. Jede reale und jede imaginierte Wesenssynthese wird beherrscht von Ordnungen der

Digitized by Google

Struktur (z. B. Ding — Eigenschaft) und des Sinnes (z. B. Grund — Folge), deren evidente objektive Notwendigkeit zu leugnen nur vernunftmißachtendem Aberwitz gelingen kann. Alle mathematischen und logischen Einsichten und viele Einsichten anderer Disziplinen und selbst des praktischen Lebens haben ihr Objekt in Wesensgesetzen. Alle eingesehene Notwendigkeit und Allgemeingültigkeit gründet in Wesensgesetzen.

Das bedeutet: Unendliche Häufung ausnahmslos sich gleichender Tatsächlichkeiten innerhalb der realen Welt reicht nicht hin, eine evident unbedingte, allgemeingültige Erkenntnis zu begründen. Vielmehr gründet auch jene Häufung und Ausnahmslosigkeit schon in etwas, was auch schon an einem einzigen Falle als evident, unbedingt, allgemeingültig erkannt werden kann.

Dieses „etwas, worin" alle gewisseste Einsicht von Notwendigkeit und Allgemeingültigkeit gründet, sind eben die Beziehungen der Wesen rein als Wesen und nicht als Tatsächlichkeiten und Realitäten. Denn nur sie sind auch in jedem Einzelfall schon ganz und vollständig gegeben. Nur sie nehmen durch Häufung und Vervielfachung der Realisierungen nicht zu. So daß ein einziger („exemplarischer") Fall genügt, die absolute Geltung einsichtig zu machen.

Was ist Wesensbeziehung? Es ist die einsichtig notwendige Weise, in der Wesen als Wesen, Bestimmtheiten als Bestimmtheiten sich kraft ihrer selbst, d. i. kraft ihrer Eigennatur zueinander verhalten. Ist dieses Verhalten „notwendig" im Sinne eines ihnen angetanen Zwanges? Eben nicht. Denn dies wäre keine einsichtige Notwendigkeit der Wesensbeziehung, sondern wäre ein plumpes, dummes, die Wesensbeziehung vergewaltigendes Faktum. Die Notwendigkeit wäre keine evident immanente der Wesensbeziehungen selbst, sondern wäre eine den Wesensbeziehungen selbst evident transzendente. Die Notwendigkeit offenbarte sich dem allein auf die Wesen selbst eingestellten Blicke nicht als einsichtig, sondern als mystisch, als irrational, als unverständlich. Sie wäre gar keine Notwendigkeit, sondern selbst nur konstatierbare Tatsache: eben dummes Faktum.

In welchem Sinne also ist die Wesensbeziehung notwendig? Sie ist es im extrem jeder Zwanghaftigkeit, jeder herrschenden Despotie entgegengesetzten Sinne: als natürlichste Folge der freien Eigennatur der in Beziehung zueinander stehenden Wesen. Nur weil die Wesen so sind, wie s i e eben sind, nur weil sie sind, was s i e eben sind, verhalten sich die Wesen, sobald sie in Zusammenhang miteinander kommen, so, wie sie sich verhalten: gemäß ihrer „Natur". Jedes Wesen, jede Bestimmtheit ist f r e i in dem Sinne, daß sie sich nur als die Bestimmtheit verhält, die sie eben selbst ist. Ihr Verhalten, ihre Beziehung wird ihr von nichts außerhalb ihrer selbst zudiktiert: sie verhält sich frei, d. h. nur aus sich heraus. (Vgl. Nietzsche „Wille zur Macht" Aphor. 631.)

Jedes Was, jede Bestimmtheit, ist u n f r e i in dem Sinne, daß sie sich nicht anders verhalten kann, als eben nur als die, die s i e ist. Sie ist unfrei in dem Sinne, daß sie eben nur s i e ist und keine andere.* Ihre Determiniertheit, ihre Wesensbestimmtheit selbst ist ihre Unfreiheit. Und nur insofern ein Wesen sich zu anderen Wesen so verhalten muß, wie seine Eigennatur es ihm vorschreibt, verhält es sich n o t w e n d i g. Die Notwendigkeit dieses Verhaltens wird also z u g l e i c h mit den in Beziehung zueinander gebrachten Wesen selbst mit eingesehen. (Sie steht der Erkenntnis ebenso g e g e n s t ä n d l i c h g e g e n ü b e r

* Diese Feststellung ist das unzerschellbare Grundargument der sittlichen Unfreiheit: Ich kann mich letzten Endes immer nur als der entscheiden, der i c h eben bin. So frei von äußeren Determinanten ich auch in meinen Entscheidungen bin, ich selbst, der Entscheidende, kann über die Bestimmtheit meines Eigenwesens nicht hinwegspringen. Nur wenn ich als völlig noch Unbestimmter mich frei zu Dem bestimmt hätte, der ich nun einmal bin, wäre ich absolut frei (vgl. Schopenhauer's Unterscheidung des empirischen vom intelligiblen Charakter!).

Digitized by Google

wie die Wesen selbst, zwischen denen sie gilt, ist also keine Notwendigkeit des erkennenden Bewußtseins, sondern der erkannten Gegenstände selbst!)

So gründet also letzten Endes jede wesensnotwendige Beziehung in der Identität der Wesen mit sich selbst. Wären die Bestimmtheiten in sich selbst unfest, wären sie als Wesen veränderlich, dann gäbe es keine einsichtige Notwendigkeit ihres Verhaltens zueinander. Es gäbe keine Wesensnotwendigkeit.

Anders gewendet: Die Wesensnotwendigkeiten, d. i. die einsichtig notwendigen Beziehungen der Wesen zueinander, setzen die Existenz fester Beziehungsglieder — eben der Wesen selbst — voraus. Existierten nicht vor aller Beziehung zueinander die mit sich identischen Wesen oder Ideen, dann wären Wesensgesetze eine Unmöglichkeit. Alle Einsicht in allgemeingültige und notwendige Zusammenhänge wäre pure Illusion. Wer aber Vernunft überhaupt respektiert, kann die ernstliche objektive Gültigkeit von Vernunfteinsichten — und das sind ja eben Einsichten in Wesenszusammenhänge! — nicht leugnen. Also muß er auch die objektive Existenz der Wesen anerkennen.

Dieser Konsequenz kann man nicht etwa dadurch entgehen zu können glauben, daß man die Gültigkeit der Wesensnotwendigkeiten an eine hypothetische Existenz der Wesen knüpft. Etwa in der Form: „Wenn die Wesen X und Y in irgendwelchen Realisierungszusammenhängen existieren, dann müssen sie sich kraft ihrer Eigennatur notwendigerweise so und so zueinander verhalten." Man bemerkt nicht, daß das „kraft ihrer Eigennatur" selbst in diesem Satze eben das ist, was keine hypothetische Geltung zuläßt. Denn wäre auch diese Eigennatur nur hypothetisch gesetzt, dann verlöre der Satz jeden Sinn. Nicht die Eigennatur der Wesen, sondern nur die Existenz der Wesen wird hypothetisch gesetzt. Aber die Eigennatur der Wesen — das sind ja die Wesen selbst! — Und — laut früher Ausgeführtem — läßt sich die objektive Existenz der Wesen gar nicht vom identischen Bestimmtsein, vom Wassein selbst loslösen. Die Existenz der Wesen ist nicht etwas, was die Wesen haben oder auch nicht haben können, sie ist kein Substrat, sondern Existenz der Wesen — das sind die Wesen in ihrem absolut voneinander unterschiedenen Eigensein selbst. Wesen, Ideen — das sind nichts anderes als pure Gehalte oder Qualitäten als Gehalte, als Qualitäten. Existierten sie nicht objektiv, — autochthon und autonom — an sich selbst, nichts wäre imstande, ihnen objektive Existenz zuzuschanzen.

Somit: evident wesensnotwendige Beziehungen wären nicht möglich ohne die diesen Beziehungen zugrunde liegende objektive Existenz der Wesen selbst. Die Tatsache evidenter Wesensbeziehungen ist ein indirekter Beweis für die objektive Existenz der Wesen.

Aber auch wenn wir die dem Wassein immanente Existenz vom Wesen außer Betracht lassen, ist der hypothetische Satz falsch. Er weist ja den Wesensgesetzen selbst hypothetische Geltung zu, sofern er sie nämlich abhängig denkt von einem Vorkommen der Wesen nur innerhalb der realen Welt. Gäbe es keine reale Welt mit darin realisierten Wesen — dann würden nach diesem Satze Wesensgesetze nicht gelten! Die Gültigkeit trigonometrischer Gesetze z. B. wäre also geknüpft an das Vorkommen realer Dreiecke! Gelten aber die trigonometrischen Gesetze unbedingt, also auch dann, wenn es keine realen Dreiecke und keine realen Seiten und Winkel gäbe, wovon gelten sie, wovon sagen sie notwendige Beziehungen voraus? Doch nicht von etwas, das — nicht existiert! Also existieren Wesen. Denn nur sie sind das, wovon die Wesensgesetze absolut geltende Beziehungen aussagen.

Es hat keinen Sinn, eine absolut geltende Beziehung zu behaupten, ohne zugleich die absolut geltende Existenz ihrer Beziehungsglieder mitzubehaupten.

Digitized by Google

Also: Gelten Wesensbeziehungen absolut, so existieren absolut auch die Glieder dieser Beziehungen: Wesen.

VI. Kapitel: Das Problem der Methexis — gegenstandslos.

§ 1. Die Existenz der Ideen — jenseits aller Anzahl.

Es ist evident sinnlos, zu fragen: Wie oft ist „Rot" „Rot" und nicht „Blau"? Wie oft ist „Rot" „Rot" und nicht „Tisch"?

Man muß sich zur Evidenz bringen, daß die Frage nach dem Wieoft der Existenz in Bezug auf reine Ideen oder Wesen wirklich nur diesen Sinn haben könnte: zu fragen, wie oft sie sind, was sie sind. Und nicht diesen: wie oft sie Existenz — haben. Denn laut vorangegangener Ausführung erschöpft sich das Objektivexistieren der Wesen voll und ganz in ihrem bestimmten Gehaltsein. Die Existenz der Wesen ist nicht etwas, das ihnen fehlen oder zuwachsen könnte, sondern ist in und mit ihrer Bestimmtheit selbst gegeben. Die Existenz der Wesen ist nicht etwas, das sie haben oder nicht haben könnten, sondern ist ihr Wassein selbst. Und dieses Wassein, dieses Bestimmtsein, dieses Gehaltsein selbst kann ich nicht vervielfachen. Denn jedes Vielfache seiner selbst fiele ja mit ihm selbst in absoluter Identität zusammen. Täte es dies nicht, dann wäre es ein anderes Wesen, also nicht sein Vielfaches.

Somit: Die Existenz der Wesen oder Ideen steht jenseits aller Anzahl (so wie sie auch jenseits aller Zeit und allen Raumes steht). Es hat angesichts der Selbstidentität der Ideen sowie angesichts ihrer absoluten Verschiedenheit voneinander keinen Sinn, die Frage nach der Anzahl ihrer Existenz aufzuwerfen. Jede Idee existiert, indem sie ist, was sie ist und indem sie ist, was nur sie allein ist. Dieses objektive Selbstexistieren, ihrer objektiven Selbstidentität gleichkommend, kann weder vervielfacht noch vermindert werden.

§ 2. Die unendlichfache Realisierungsmöglichkeit einer Idee.

Keine Zahl drückt die Anzahl der Existenz einer Idee aus — selbst die Eins nicht. Die Existenz der Idee steht ebenso jenseits der zahlenmäßigen Einmaligkeit wie jenseits eines Jetzt und Hier. Das Zahlenkontinuum ist ihr in seiner Gänze transzendent.

Was weder jetzt noch dann existiert, sondern an sich und außerhalb aller Zeit — das existiert immer und ewig! Was weder hier noch dort existiert, sondern an sich und außerhalb allen Raumes — das existiert allgegenwärtig. Was weder in dieser noch in jener Zahl die Anzahl seiner Existenz hat, sondern an sich und außerhalb allem Wie oft? existiert — das existiert jenseits aller begrenzten Anzahl seiner Existenz: Es existiert ebensowenig mehr als einmal — als es bloß einmal oder bloß zehnmal oder bloß milliardenfach existiert. Es existiert ebensogut unendlichfach wie jenseits oder vor seiner einmaligen Anzahl! Das An sich seiner Existenz ist indifferent gegen jede Anzahl seiner Multiplikation.*

Wir sagten: Die Existenz eines Wesens ist nichts, was es selbst einmal oder mehrere Mal „haben" könnte, sondern es existiert, indem es Was ist, Wesen ist, Bestimmtheit, Idee ist. „Bestimmtheit" und „als Bestimmtheit aus sich und an sich, d. i. objektiv existieren" — das ist ein und dasselbe.

* Man verwechsle nicht die „Einzigkeit" des Individualwesens mit Einmaligkeit! Die Einzigkeit des Individualwesens hat Bezug auf diese eine Welt. Eine Lehre von der ewigen Wiederkehr dieser Welt müßte zugeben, daß im unendlichen Ablauf der Weltwiederkünfte (wobei auch Zeit und Raum immanent mit zu dieser einen Welt gehörten und nicht etwa nur extramundane Medien dieser Welt wären) auch alle Individualwesen logischerweise unendlichfache Realisierung erlangen müßten!

Digitized by Google

Nun hat es allerdings keinen Sinn zu sagen, daß eine Idee so und so oft sei, was sie ist, d. h. einmal, mehrere Mal, viele Mal existiere. Wohl aber hat es Sinn, zu sagen, daß ein und dieselbe Bestimmtheit mit verschiedenen Bestimmtheiten zusammen Synthesen bilde und dementsprechend in verschiedenen Synthesen mehrere Mal „da sei", also doch vielfach existiere: Eben nicht in isoliertem An-sich-Sein, sondern in synthetischem Realsein (Konkretsein) mit oder an einem andern.

Eben dies wäre nicht möglich, wenn die Existenz der Idee gegen ihre Anzahl nicht indifferent wäre. Dann gäbe es nicht dieselbe — identisch existierende — Idee in vielfacher Realisierung, sondern mehrere Ideen. Nämlich die Idee in ihrem isolierten Ansichsein als einmalige Existenz. Sodann ihre Realisierung in dieser Synthese als zweite Existenz, ihre Realisierung in einer anderen Synthese als dritte Existenz u. s. f. Die Existenz eines Wesens ist also allerdings nichts, was es selbst einmal oder mehrere Mal „haben" könnte. Aber sie ist, als mit dem Wesen selbst zusammenfallend, etwas, was von anderen Wesen etwa als Eigenschaft gehabt werden und insofern mehrere Mal existieren kann. Oder etwas, was auch selbst in verschiedenen Synthesen substanzialisiert (also nicht als Eigenschaft, sondern etwa als bestimmtes „Ding") mehrfach existieren kann. Immer ist es die der Existenz nach identische Idee. Denn nur in ihrem Sonderwesen hat sie ihre Sonderexistenz.

Der Identität der Idee in vielfachen Realisierungen ihrer selbst entspricht also die Identität ihrer Existenz. So wie das Vielfache der Realisierungen ein und derselben Idee oder Bestimmtheit keine Vervielfachung eben dieser Idee oder Bestimmtheit ist, so ist sie auch keine Vervielfachung ihrer Existenz. Es ist immer dasselbe Wesen „Blau" (als allgemeines, vor jeder Spezifikation in Nüancen!) das, wo immer es irgendwelche konkrete Dinge blauer Farbe gibt, in eigenster Leibhaftigkeit selbst objektiv da ist. Wohl gemerkt: Dasselbe „Blau" auch der identischen Existenz nach! Analoges gilt auch von jeder letzten Nüance des Blau bei deren mehrfachen Realisierungen. Also: Weder das Wesen noch seine Existenz multipliziert sich in seinen vielfachen Synthesen oder Realisierungen. Es multipliziert sich bloß die Realisierung des Blau bald in dieser, bald in jener Synthese, nicht seine Eigenexistenz. Es hat keinen Sinn zu sagen: Blau — als Idee — ist so und so oft mal, an sich, d. i. idealiter vorhanden. Dies käme einer Aufhebung der Bestimmtheitsidentität gleich! Wohl aber kann man sagen: Blau ist so und so oft mal, bald an diesem, bald an jenem realen Ding, also realiter vorhanden. Die identische Existenz des Eigenwesens ist Voraussetzung seiner vielfachen Realisierungen, ermöglicht sie. Also gerade weil eine Idee als an sich selbst objektiv existierende Idee über jeder Anzahl steht, eben deshalb läßt sie unendlichfache Realisierungen ihrer selbst zu, ist widerstandslos gegen unendlichfache Realisierungen.

So ist also die Möglichkeit zu vielfacher, unendlichfacher Existenz qua Realisierung die notwendige Kehrseite des über jeder Anzahl Stehens der ideellen Existenz. Was ein arithmetischer Widersinn wäre: daß nämlich ein und dasselbe zugleich eine und zugleich vielfache Existenz haben soll, das wird sinnvoll, wenn eingesehen wird, daß die Vervielfachung nicht der Eigenexistenz ein und desselben gilt, da diese Eigenexistenz außerhalb aller Anzahl, außerhalb der gesamten Zahlenreihe steht. Und gerade deshalb ist es diesem außer aller Anzahl eigenexistierender Wesen möglich, irgendwelche bestimmte oder unendliche Anzahl von Existenzen qua Realisierung anzunehmen!

§ 3. Das Problem der Methexis.

Das Problem der Methexis hat zwei Formen. In der primitiveren lautet es: Wie können die Ideen einerseits ewig und an einem bestimmten „überhimm-

Digitized by Google

lischen" Orte* an sich existieren und anderseits doch zugleich auch in dieser irdischen, zeitlich vergänglichen Welt? Die Gegenstandslosigkeit solcher Problemstellung ergibt sich aus der oben gewonnenen Einsicht in die Außerzeitlichkeit und Außerräumlichkeit der Ideen.

In der weit ernsteren Form lautet das Problem der Methexis also: Wenn die realen Dinge Synthesen der Ideen selbst sind, und die Ideen auch an und für sich, also auch ohne ihre Realisierung existieren, dann führt dieselbe Idee eine Doppelexistenz, nämlich einmal an sich, das andere Mal an den Dingen.

Und mehr noch: Da es unendlich viele reale Dinge gibt, die sich in Bezug auf die in ihnen realisierten Bestimmtheiten (= Ideen) gleichen, diese Gleichheit also nur Folge der „Teilnahme" an durchaus identischen Ideen (= Folge der Realisierung ein und derselben Idee in den vielen Dingen) ist — deshalb muß ein und dieselbe, schon an sich existierende Idee zugleich unendlichfach existieren.

Dies aber ist gegen alle mathematische Einsicht. Denn: Zwei, drei, viele, unendlich viele Existenzen existieren eben so und so oft mal — nicht aber bloß einmal.

Anders formuliert: Wenn eine Idee nicht erst ihrer jeweiligen Realisierung ihre objektive Existenz verdankt, sondern sie von sich aus hat, dann kann auch ihre noch so vielfache Realisierung ihre Existenz nicht vervielfachen. Anderseits existiert sie doch offenbar in ihren Realisierungen so oft, als es reale Dinge (Exemplare!) derselben Bestimmtheit gibt. Denn auch reale Dinge als reale haben ihre objektive Eigen- und Sonderexistenz. Es resultiert also das Paradoxon, daß ein einmalig Existierendes zugleich vielfach existieren soll!

Frage: Ist diese Widersinnigkeit die notwendige Konsequenz der zwei Behauptungen, daß — erstens — Ideen objektive Eigenexistenz haben und daß — zweitens — die Bestimmtheiten der realen Dinge mit Ideen identisch sind?

Antwort: Diese Widersinnigkeit wäre die unausbleibliche Konsequenz — wenn die Existenz der Ideen ein von den Ideen als puren Gehalten, Bestimmtheiten, Qualitäten, Quidditäten Ablösbares wäre. Denn in diesem Falle wäre die Idee nicht selbst ihre Existenz, sondern „hätte" sie bloß. Dann aber wäre die Existenz der Ideen nicht ein absolut Unvergleichliches, wie es jede Idee selbst (zufolge des Axioms absoluter Verschiedenheit aller Ideen voneinander) ist. Unvergleichliches aber ist nicht zählbar, nur Gleiches (oder zumindest doch Verschiedenes, sofern es in gewisser Hinsicht gleich ist) untersteht der Frage: Wie oft? Wieviel?

Nur sofern Existenz selbst etwas Zählbares ist, hat es überhaupt einen Sinn, jenen oben formulierten Einwand zu erheben. Die Frage ist aber gerade diese: Ist die Existenz der Ideen etwas Zählbares? Nun beachte man, daß es gar nicht widersinnig ist, zu sagen, dieselbe Bestimmtheit, dieselbe Idee könne sich so und so oft realisieren, d. h. vielfache Realexistenz annehmen. Sofern darin implicite eine vielfache Existenz ein und derselben Idee mit behauptet wird, wird sie ihr nicht als Idee, sondern als Realität zugesprochen. Die Idee selbst, der Gehalt, die Bestimmtheit wird als eine vorausgesetzt.

Widersinnigkeit kommt in die Sachlage erst hinein, wenn behauptet wird, die Idee habe auch unabhängig von ihrer Realisierung Existenz. Warum erscheint das widersinnig? Weil man gewohnt ist, diese ideelle Existenz sich nach dem Analogon der Realexistenz zu denken: „Idee" gewinnt damit den Charakter eines substrathaften Real-

* Es ist eine der schwierigsten Aufgaben der Plato-Interpretation, zu verstehen, ob und inwieweit Platons mythische Aspekte von Plato selbst wörtlich ernst genommen wurden oder nur bildlicher Notbehelf waren. Ich selbst neige dazu, seine Mythologie beim Worte zu nehmen.

Digitized by Google

dings, von dem es allerdings völlig widersinnig wäre zu behaupten, es sei zugleich ein Ding und auch mehrere Dinge!

Die Widersinnigkeit ist nicht mehr da, sobald man sich klar gemacht hat, daß die Existenz einer Idee nicht etwas neben, außer, unter der Idee ist, ein sie Tragendes oder von ihr Gehabtes, sondern sie selbst: Esse essentiae = Essentia ipsa.

Die Konsequenz dieser Identifizierung der Existenz der Idee mit der Idee selbst ist aber, wie vorhin gezeigt wurde, die Einsicht, daß die Existenz der Idee über jeder Anzahl steht und eben deshalb die Möglichkeit einer vielfachen, unendlichfachen Realisierung ihrer selbst sinnvoll zuläßt. Das Problem der Methexis entpuppt sich damit als gegenstandslos.

Anhang.

Ideen-Existenzialbeweis aus Tatsache und Sinn der Wissenschaften.

Es gibt Wissenschaften, deren Erkenntnisgegenstände eingestandenermaßen Wesensnotwendigkeiten sind, und Wissenschaften, deren Erkenntnisgegenstände uneingestandenermaßen Wesensnotwendigkeiten sind. Daß auch alle Tatsachen und Realwissenschaften und selbst die Kosmographie und Geschichte Ideenwissenschaft ist, gilt es vor allem zu beweisen. Wird dabei im Auge behalten, daß der Sinn aller Wissenschaft Erkenntnis eines objektiv Existierenden ist, und wird zugleich gezeigt, daß das Bewußtsein der evidenten Erfüllung dieses Sinnes keine Täuschung ist, dann wäre damit auch die objektive Existenz von Ideen indirekt erwiesen.

§ 1. Der Sinn aller Wissenschaft ist Erkenntnis eines objektiv Existierenden.

Ist wirklich der Sinn aller Wissenschaften die Erkenntnis eines objektiv Existierenden? Gibt es nicht auch praktische Wissenschaften, Wissenschaften der Technik und zweckmäßiger Mittel zur Erreichung eines noch nicht Existierenden? Ist nicht auch die Ethik Wissenschaft nicht eines objektiv Existierenden, sondern eines objektiv Gesollten?

Ohne uns hier auf weitausgreifende Untersuchungen einlassen zu wollen, sei bloß bemerkt: Gesetzt, Praktik, Technik, Ethik wären Wissenschaften dieses Sinnes — dann wären sie Wissenschaften nicht auf Grund des von ihnen angestrebten, noch nicht erfüllten, also existenzlosen Zweckes, sondern nur auf Grund irrealer Wesenszusammenhänge, die als Anweisungen und Wege entsprechender Realisierungen fungieren. Nicht die gesollten Realisierungen selbst wären ihr eigentlicher Gegenstand. Sondern: einerseits das noch irreale Was, dessen Realisierung „gesollt" respektive bloß gewollt ist, anderseits ein anderes Was als des ersteren wesensnotwendige Voraussetzung: Kurz, objektiv bestehende Wesensnotwendigkeiten würden da erkannt und dementsprechend objektiv existierende Wesen vor aller Realisierung.

Ein absolutes Sollen ohne jede einsichtige Begründung wäre eine irrationale Nötigung, ein dummer Zwang — jenseits aller Vernunft und Wissenschaft. In Wahrheit gibt es aber ein Sollen nur aus einsichtigen Gründen. Grundverkehrt ist alle Ableitung aus einem „schlechthin" geltenden Sollen. Richtig ist, daß jedes geltende Sollen einsichtig gründet in erfaßten Werten. Weil dies oder jenes ein Wert ist, deshalb soll es sein. Nicht ist etwas ein Wert, weil es sein soll.

Also: Als gesollt erkannt wird nicht irgendein Etwas, ein Quid oder Quale selbst, sondern dessen Realisierung. Also nicht bedeutet Sollenserkenntnis Erkenntnis von sein sollenden (also noch nicht selbst seienden) Ideen, sondern Erkenntnis von real sein sollenden Ideen. Die ideale Existenz wird auch bei der

Digitized by Google

Sollenserkenntnis vorausgesetzt: Nicht ist Sollenserkenntnis Erkenntnis eines wesenlosen, bestimmtheitslosen dynamischen Schwebens auf dem Wege zu seiner Wesenhaftwerdung oder Determinierung. Nicht ist Sollenserkenntnis Erkenntnis eines irrationalen dumpfen Drängens, eines eigentlicher Existenz noch entbehrenden Werdens, Erkenntnis eines noch nicht oder überhaupt nie Existierenden. Sondern Sollenserkenntnis ist die einsichtige Erkenntnis der Berechtigung zur Realexistenz eines Wesens aus Gründen seiner Werthaftigkeit. Man vergesse nicht, daß es evidente Sollenserkenntnis auch von schon Realem gibt! Alle vorhandenen Werte der Welt sollen sein — trotzdem sie ja schon da *sind*!

Die Beschränkung auf die Ideenlehre verbietet uns ein näheres Eingehen auf ein Problem, das eigentlich schon der Wert- oder Realitätslehre angehört. (Näheres s. die einleitenden Kapitel in „Wesen und Wert". Vgl. auch meinen Aufsatz in Philos. Hefte 2).

§ 2. *Endgültigkeit* als immanenter Sinn wissenschaftlicher Erkenntnis.

Man hat zu unterscheiden zwischen dem immanenten Sinne der wissenschaftlichen Erkenntnis selbst und zwischen der *Auslegung*, die diesem Sinne jeweils von bestimmten Standpunkten seines nur tatsächlichen Erfüllungsbestrebens aus gegeben wurde. Oder, was dasselbe ist: Zwischen dem, was wissenschaftliche Urteile ihrem selbsteigensten logischen Sinne nach sein wollen, und zwischen dem, was als wissenschaftliche Urteile tatsächlich ausgegeben wird.

Nur eine begrenzte Anzahl wissenschaftliche Urteile haben hypothetische Form. Dennoch unterschiebt man heute *aller* wissenschaftlichen Erkenntnis, möge sie auch noch so sehr in kategorischen, ja selbst in apodiktischen Urteilen sich vollziehen, die Formel: Nur auf dem Standpunkte bisher erreichter Entwicklung einer Wissenschaft gilt S ist P. Was äquivalent wäre mit dem hypothetischen Urteil: Nur *wenn* oder solange als die weiter sich entwickelnde Wissenschaft zu keinem anderen Resultate gelangen sollte, gilt S ist P.

Offensichtlich ist dies eine Verfälschung des Sinnes aller nicht ausdrücklich hypothetischen Urteile. Wissenschaftliche Erkenntnis beansprucht *Endgültigkeit*. Hypothetische Erkenntnisse, wo sie tatsächlich in den Wissenschaften auftreten, geben sich *ausdrücklich* nicht als vollendete wissenschaftliche Erkenntnisse, sondern als Vorstufe, als Weg und Mittel zu wissenschaftlicher Erkenntnis. Alle wissenschaftliche Erkenntnis auf dieses Provisorium zu reduzieren, bedeutet Aufhebung des Ziel- und Endpunktes selbst, der auch der hypothetischen Erkenntnis erst ihren immanenten Sinn gibt. Hypothetische Erkenntnis strebt nach der Vollendungsstufe der kategorischen und apodiktischen. Ist diese vom hypothetischen Denken angestrebte Vollendungsstufe selbst nur eine Fiktion, dann ist jene Vorstufe nicht etwa bloß auch nur Fiktion, sondern sie ist logisch überhaupt vollständig sinnlos. Erkenntnis als „unendlichen Progreß" von lauter Vorläufigkeiten auszugeben, von durchwegs nie zu endgültigen, letztgültigen Thesen sich verfestigenden Hypothesen — das ist eine logische Widersinnigkeit.

Anderseits: Wissenschaftliche Erkenntnis ist doch als Erkenntnis Erfassung eines objektiv Existierenden. Wird nun objektive Existenz nur der konkreten, wirklichen Welt in Raum und Zeit und ihren individuellen Tatsächlichkeiten zugesprochen — wie soll dann endgültige Erkenntnis überhaupt möglich sein? Hier ist doch alles in stetiger Veränderung und Fluß. Was heute gilt, wie soll das noch morgen gelten müssen?! Was von diesem gilt, wie soll das auch von einem andern gelten müssen?! Endgültigkeit kann doch hier offenbar nur Erkenntnissen zukommen, die ausdrücklich nicht mehr zu sein beanspruchen als Aussagen über

Digitized by Google

konkrete Jeweiligkeiten und individuelle Tatsächlichkeiten. Also etwa Urteilen, wie: „Draußen schneit es. Ich sitze hier in meinem warmen Zimmer. Ich sitze auf diesem Stuhle an diesem Tische und schreibe."

Das Merkwürdige ist aber, daß gerade derartigen Urteilen jedes wissenschaftliche Erkenntnisgepräge, jeder wissenschaftliche Erkenntnisanspruch abgeht.* Und doch gelangt allein in ihnen die Erfassung konkreter wirklicher Welt zu adäquatestem Ausdruck. Zugleich sind doch auch solche Urteile schlechthin wahr, unkorrigierbar, unhypothetisch: endgültig.

Wissenschaftliche Erkenntnisse unterscheiden sich aber von derartigen wissenschaftlich irrelevanten Einzelerkenntnissen dadurch, daß sie endgültig zu sein beanspruchen auch im Sinne der Allgemeingültigkeit, d. i. Erkenntnisse sind, die von jedem unter ein bestimmtes Allgemeine fallenden Einzelnen gelten: derart, daß die Erkenntnis des Allgemeinen endgültig ist, weil sie von allem darunter fallenden Einzelnen gelten muß. Sie gilt apriori, d. h.: die an Hand eines Einzelbeispiels (als bloßen Beispiels!) gewonnene Allgemeinerkenntnis kann durch noch so viele andere Beispiele weder gesichert noch korrigiert werden: Vor aller Induktion, vor aller Erfahrung gilt sie. Denn Einzelerfahrung gibt nicht die Erkenntnismaterie, sondern demonstriert sie bloß.

Diese End- und Allgemeingültigkeit wissenschaftlicher Erkenntnis ist nun überhaupt kein Problem, sondern Selbstverständlichkeit, sobald Wissenschaft als Erkenntnis von objektiv existierenden Wesen und deren Beziehungen definiert wird. Denn die Wesen (Ideen) und die evidente Notwendigkeit der Art ihrer Beziehungen zueinader sind verschieden von den Einzelrealisierungen der Wesen und ihren konkreten Synthesen. Identische Wesen erfahren unendlichfache Multiplikation in Einzelrealisierungen und Wesensnotwendigkeiten determinieren die konkreten Synthesen und Relationen. Erkenntnis der Wesen und Wesensnotwendigkeiten kann also nicht abhängig sein von Einzelerfahrungen innerhalb der Welt realer Dinge und ihrer Verhältnisse. Und dennoch kann keine Erfahrung tatsächlicher Realitäten den entsprechenden Wesenserkenntnissen widersprechen.

Alle endgültige und allgemeingültige Erkenntnis muß aber konsequenterweise geleugnet werden, sobald man objektive Existenz allein der Welt realer Konkretheiten zuspricht. Da gibt es keine anderen Erkenntnisgegenstände als eben bloß die der Einzelerfahrung zugänglichen Realitäten und Tatsächlichkeiten als solche. Nichtsdestoweniger ist man genötigt, anzuerkennen, daß es wissenschaftliche Erkenntnisse gibt und daß sie sich von außerwissenschaftlichen aber gleichwohl vollkommen wahren Erkenntnissen (etwa des Urteils: „Ich schreibe soeben") unterscheiden. Unterscheiden wodurch?

Hier beginnt schon die Auslegung und Verbiegung: Unterscheiden durch gewisse Einförmigkeit oder Konstanz. Konstanz und Einförmigkeit: wessen? Verschiedene wirr durcheinander gehende Arten, diese Gleichförmigkeit und Konstanz zu bestimmen, gibt es.

Erstens: Es ist Gleichförmigkeit des allen Reichtum feinster Differenzen der individuellen Wirklichkeit vernachlässigenden oder vergewaltigenden begrifflichen Denkens. Es ist die Konstanz und Gleichförmigkeit empirischer Induktion, generalisierender Abstraktion.

Zweitens: Einförmigkeit und Konstanz des Erfahrungsprozesses selbst als reale Tatsache: Zwangsläufigkeit realen psychischen Verlaufs, Nötigung durch eine in aller Erfahrung sich betätigende Bewußtseinsorganisation.

---

* Vgl. hierzu Husserls ganz fundamentales Kapitel „Tatsache und Wesen" in den „Ideen". (Jahrb. f. Philosophie und phänomenologische Forschung I 1.)

Digitized by Google

Drittens: Einförmigkeit oder Konstanz des Erfahrungsgegenstandes: Gleichförmigkeit und Konstanz gewisser das reale Sein und Geschehen beherrschender Naturkräfte. Diese, wiewohl selbst nur als tatsächliche Realitäten gedacht, werden eben infolge dieser ihrer keiner Ausnahme Raum gebenden Gleichförmigkeit mit „Naturgesetzen" geradezu identifiziert. (Richtiger: zu Naturgesetzen — personifiziert!) *

Viertens: Als Interpretierung eines wissenschaftlichen Erkenntnischarakters wollen wir ferner festhalten: Man kann sogar zugeben, daß es bei gewissen wissenschaftlichen Disziplinen, insbesondere bei Mathematik und Logik, keinen rechten Sinn hat, ihnen reale Tatsächlichkeiten als Erkenntnisgegenstände zuzuweisen. Hand in Hand mit diesem Zugeständnis geht aber die Behauptung, den Erkenntnissen dieser Wissenschaften fehle jeder echte Erkenntniswert. Ihre Urteile verdankten ihre allgemeine Endgültigkeit nur ihrem zweifelhaften Vorzuge, analytische Urteile zu sein. Nicht Erkenntnisse seien sie, sondern Tautologien.

§ 3. Mathematische und logische Evidenzen — angeblich Tautologien.

Wir beginnen gleich mit der Widerlegung der vierten Interpretation. Es handelt sich hier um Wissenschaften, die den Real- und Tatsachenwissenschaften als bloße Formalwissenschaften gegenübergestellt zu werden pflegen. Ihre Gegenstände sind eingestandenermaßen Irrealitäten. Solange man aber nur Realem objektive Existenz zugesteht, ist man gezwungen, Erkenntnisse, die sich auf Irreales beziehen, für Derivate eines Realen zu erklären. So werden — äußerst schwer ist es einem Klarheit liebenden Kopfe, in solchen Mischmasch sich hineinzudenken! — so werden etwa die Gegenstände der Mathematik vorerst für „Begriffe" erklärt. Und auch diese noch werden ihrerseits mit „Worten" (Lautzeichen!) oder gar mit realen psychischen Denkakten identifiziert. Heute, 26 Jahre nach Erscheinen von Husserls „Logischen Untersuchungen", wäre jede ernstliche Auseinandersetzung mit derartigen Mißdeutungen Blasphemie.

Schon die bloße Tatsache, daß es Wissenschaften gibt, die eingestandenermaßen und ausgesprochen Erkenntnisse von irrealen Gegenständen und deren notwendigen Zusammenhängen sein wollen, müßte hinreichen, die objektive Existenz irrealer Wesen zu beweisen — wenn es nicht Möglichkeiten gäbe, den objektiven Erkenntnischarakter dieser Wissenschaften in Frage zu ziehen.

Eine solche Möglichkeit ist die Kantische Interpretation (s. § 4). Eine andere ist diese: Es handle sich bei logischen und mathematischen Evidenzen nur um analytische Urteile, um Tautologien.

Darauf ist zu erwidern, diese These stützt sich eigentlich nur auf das, was sie selbst erst verständlich machen will, nämlich darauf, daß wir solche Urteile ohne Rekurs auf Erfahrung von Tatsachen und Realitäten fällen können! Man hat als selbstverständlich daraus gefolgert, daß ergo im Prädikatsbegriffe nicht mehr enthalten sein könne als schon im Subjektsbegriffe darinnen stecke. Diese Behauptung ist falsch. Denn steckte wirklich das Prädikat schon im Subjekt, so müßten wir doch dieses in jenem faktisch mitdenken; diese Behauptung wird aber durch jede Selbstbeobachtung glatt widerlegt.

Man besinne sich nur, welche Unmenge von möglichen Prädikatsbegriffen wir in jedem derartigen Urteile unempirischer, „apriorischer" Wissenschaften mitdenken müßten: unter Umständen so viele Prädikationen als den Inhalt der ex-

* Es wäre eine geradezu amüsante Aufgabe, darzustellen, wie der jedem Aberglauben todfeindlich gesinnte Naturwissenschaftler mit der Hypostasierung der „ehernen Naturgesetze" einem ausgesprochen mythischen Aberglauben verfallen ist!

Digitized by Google

plizierten Wissenschaft von jenem Gegenstande ausmachen, der in einem Einzelurteil mit dem Subjektsbegriffe gedacht wird. So im Begriffe „Dreieck" die gesamte Trigonometrie. Im Begriffe „Sein" die gesamte Ontologie. Im Begriffe „Urteil" fast die gesamte Logik, im Begriffe „eine Million" alle möglichen Rechenoperationen mit den Zahlen unter einer Million, sowie diese Zahlen selbst!

Weist man aber diese Zumutung als absurd zurück und meint: „im Subjektbegriffe impliziert" — das bedeute nicht faktisch mitgedacht, sondern mitdenkbar — dann meint man doch wohl, der Subjektsbegriff an sich selbst enthalte alle jene in analytischen Urteilen explizierbaren Prädikatsmomente implicite in sich. Denn täte er das nicht, dann fehlte jeder eindeutig determinierende Anhalt dafür, daß in diesem Begriffe nur diese, in jenem Begriffe nur jene bestimmten Inhaltsmomente auch nur möglicherweise mitdenkbar wären.

Aber was soll denn das heißen: ein Begriff, der etwas in sich enthält, was, wenn er gedacht wird, nicht faktisch mitgedacht wird? Ist denn ein Begriff etwas anderes als das, was wir denken, wenn wir ihn denken? Ohne Begriffe können wir nicht denken, können wir nicht mehr denken als die Begriffe bedeuten, die wir gerade denken. Im Begriffe müssen wir aber das denken, voll und ganz denken, was der Begriff bedeutet, sonst denken wir ihn ja nicht, sondern einen andern, der weniger, also etwas anderes bedeutet. Ein Begriff hat nicht dunkle Falten und Winkel in sich, in denen etwas stecken könnte. Ein Begriff ist nicht zu einem Teile gedanklich, zum andern Teile ungedanklich. Er kann nicht zugleich etwas nicht meinen, was er „implicite" doch wiederum meint. Im „Meinen", „Bedeuten" erschöpft sich das ganze Sein eines Begriffs, und es bleibt nichts übrig, das gleichsam in latenter Funktion verharren könnte.

Wenn es also Urteile gibt, die, ohne Bezug auf Tatsache und Wirklichkeit, allgemeingültige und endgültige Erkenntnisse aussprechen über eine notwendige Beziehung zwischen dem im Subjekt vermeinten Gegenstande und dem im Prädikat vermeinten Gegenstande, dann erweisen sie sich eben nur als echte Erkenntnisse über Irreales und Untatsächliches. Sie erweisen, daß es echte, d. i. „synthetische" Erkenntnis auch jenseits aller Erfahrung von Tatsache und Wirklichkeit gibt.

§ 4. Kants Mißdeutung des Sinnes allgemeingültiger Erkenntnis als Konstanz einer realen Bewußtseinsgesetzlichkeit.

Erkenntnis weist ihrem immanenten Sinn nach auf ein ihr Transzendentes hin, das sie als objektiv Existierendes, von ihr eben bloß Erkanntes, d. i. Erfaßtes, schon voraussetzt.

Kants „Kopernikanische Drehung" bestand in der gewaltsamen Umkehrung dieses Sinnes in sein radikalstes Gegenteil: Das Erkannte existiert nicht an sich, sondern nur sofern und weil es erkannt wird. Auf eine prinzipielle Erörterung seiner irrigen Bewußtseins- und Erkenntnistheorie können wir uns hier nicht einlassen. Wohl aber wollen wir den Finger legen auf eine grandiose Mißdeutung des Begriffs von End- und Allgemeingültigkeit der Erkenntnis. Er behauptet: Der Notwendigkeitscharakter, der gewisse Erkenntnisse zu wissenschaftlichen stempelt, sei das Resultat gewisser konstanter Bewußtseinsgesetze.

Was nun einen so ungemein vorsichtigen und umsichtigen Denker wie Kant zu dieser bravourösen Entscheidung bewegen konnte, das war nicht in letzter Linie dies: Welchen Sinn kann es denn haben, daß gerade eminent wissenschaftliche Erkenntnisse mit dem Anspruche absoluter Endgültigkeit auftreten —

Digitized by Google

wo die Wirklichkeit, von der allein sie doch wohl Erkenntnisse sein wollen, in ewiger Wandlung begriffen, eine individuelle, unwiederholbare Tatsache ist. Und wo eben deshalb die Erfahrung von dieser Welt niemals abgeschlossen sein kann. Keinen anderen Ausweg scheint es da zu geben als eben diesen: die Wirklichkeit selbst existiert nur von Gnaden eben jener Erkenntnisse, in denen sich das Bewußtsein von ihr aufbaut. Der Gesetzescharakter wissenschaftlicher Erkenntnisse ist nichts anderes als der Ausdruck konstanter Anschauungs- und Denkformungsfunktionen eines die „Wirklichkeit" produzierenden Bewußtseins.

Und in der Tat: wäre wirklich die tatsächliche Wirklichkeit der Gegenstand wissenschaftlicher Erkenntnisse, dann hätte entweder Kant recht, oder die wissenschaftlichen Erkenntnisse wären nichts als ein arrogantes Spiel menschlicher Naivität und Denkfaulheit (s. § 7). Ein Drittes gäbe es nicht. In beiden Fällen aber wäre wissenschaftliche Erkenntnis nicht Erkenntnis im echten Sinne; sie wäre nicht Wissen von einem objektiv, d. i. unabhängig vom Bewußtsein selbst an sich und aus sich Existierenden.

Hier soll nur gezeigt werden, daß es ein grobes Mißverständnis des immanenten Sinnes wissenschaftlicher Erkenntnis ist, sie so zu interpretieren, als wolle sie Erkenntnis von Tatsachen und von Wirklichem sein.

Die gesamte „Erkenntniskritik" Kants krankt an der naturwissenschaftlichen Einstellung, in der ihr Urheber an die Probleme herangetreten ist. Für den Naturwissenschaftler ist Erkenntnis gleichbedeutend mit Tatsachen- und Wirklichkeitserkenntnis. Ein anderes „Sein" als das „Wirklichsein und Tatsachesein" ahnt er nicht einmal. In Konsequenz dieser engen Einstellung kennt er auch keine andere „Notwendigkeit" als die Notwendigkeit des von außen bewirkten Zwanges, die Notwendigkeit der „ehernen Naturgesetze", welche despotisch die Öde eines gleichförmigen Einzeldaseins und tatsächlichen Geschehens wirken.

Nur bei völliger Mißdeutung dessen, was Wissenschaft ist und sein will, ist es möglich, es als wissenschaftliche Erklärung auszugeben, wenn irgendwelche reale Einzelphänomene auf das Wirken irgendeiner realen Naturkraft kausal „zurückgeführt" werden. Oder, daß geometrische und arithmetische Sätze auf irgendwelche Gesetze einer realen tatsächlichen Bewußtseinsorganisation zurückgeführt werden.

Es ist für das hier in Frage stehende Problem völlig gleichgültig, ob es Naturgesetze als reale Faktoren einer unabhängig vom sie denkenden Bewußtsein objektiv existierenden Welt gibt oder nicht. Denn gleichviel, ob Naturgesetze das sind, als was sie sich dem „naiven Dogmatismus" geben: Ausdruck konstant und gleichartig wirkender objektiver Naturkräfte — oder gleichviel, ob sie, wie Kant es will, Gesetze des Denkens und der Anschauung sind: in beiden Fällen wird etwas für „notwendig" ausgegeben, weil es von einem konstanten, realen Faktor, der sich in seinem Wirken stets gleichbleibt, ursächlich bedingt ist. An die Stelle einer die Konstanz bedingenden inneren Notwendigkeit ist die faktische Konstanz selbst getreten. Die wissenschaftlichen Erkenntnisse werden von Kant nur deshalb als notwendig angesehen, weil eine gegebene faktische Bewußtseinsorganisation das von ihr besessene Erkenntnissubjekt zwingt, so zu „erkennen", wie es dies eben tut.*

* Freilich ließe sich darüber streiten, ob Kant nicht selbst schon auf eine innere Begründung der Erkenntnisgesetze aus dem Wesen des „Bewußtseins überhaupt" abgezielt hat. Und Fabeleien von „möglicherweise anders organisierten Bewußtseinssubjekten, für die zweimal zwei auch gleich fünf sein könnte" oder „für die es eine vier- oder mehrdimensionale Geometrie geben könnte", hätte wohl dem Horror des klaren Denkers vor Absurditäten widerstanden.

Digitized by Google

Das, was den wissenschaftlichen Erkenntnissen das Siegel absolut notwendiger und allgemeingültiger, endgültiger gibt — das ist nicht ein Zwang von außen her, nicht ein Faktor, der außerhalb des Erkenntnisinhaltes selbst läge, also etwa in Gesetzen des erkennenden Bewußtseins, sondern eben dieser Inhalt selbst. Und damit sind wir im Zentrum des Problems:

Die Notwendigkeit einer wissenschaftlichen Erkenntnis, das „es ist ganz unbedingt und ganz allgemein und endgültig so und so", gründet sich nicht darauf, daß die Erkenntnisgegenstände, von denen etwas notwendig gilt, als Realitäten und Faktizitäten der wirklichen Welt konstant in der gleichen Beziehung zueinander stehen müßten — sei es, weil konstante Naturkräfte sie dazu zwingen, sei es, weil konstante Bewußtseinsnormen sie konstant so verbinden. Sondern das eigenste Sosein dieser Gegenstände selbst fordert es, daß sie so und nicht anders zueinander sich verhalten.

Das Entscheidende ist, daß wirklich nur das Sosein, das Was und Wie der Gegenstände es fordert, nicht aber die tatsächliche Existenz, nicht die Realität dieser Washeit. Nirgends ist in Arithmetik und Geometrie von wirklichen, tatsächlichen zählbaren Dingen (oder gar Zahlen) oder Raumgestalten die Rede. Und daß Rot dem Orange verwandter ist als dem Grün oder Blau, daß eine Farbe nicht klingen kann, nicht duften, schmecken u. dgl., das alles sind Erkenntnisse, denen es vollkommen fernliegt, von einem wirklichen Rot, von wirklichen Farben etwas auszusagen. Sie reden von dem, wovon sie reden, nur hinsichtlich seiner Bestimmtheit, beziehen sich aber nicht im mindesten auf das Tatsache-sein und Wirklich-sein dieser Bestimmtheit in der realen Welt.

Nun wäre es verkehrt zu sagen: „Was diese Erkenntnisse aussagen, kann ja gar keinen andern Sinn haben als den, sich auf wirkliche tatsächliche Dinge zu beziehen. Sonst wären sie ja gegenstandslos. Denn sie wollen ja ‚wahr' sein, und das heißt doch: sie wollen etwas von der Wirklichkeit aussagen, wollen etwas aussagen, was tatsächlich so ist wie es ist."

Das ist ja eben das Bedeutsame, daß jene Erkenntnisse wahr bleiben, ganz gleichgültig, ob jene Gegenstände, von denen sie reden, in der wirklichen Welt faktisch existieren oder nicht. Wenn es nirgends in der erfahrbaren Wirklichkeit Dreiecke oder dreieckähnliche Gestalten gäbe, so könnte man ja allerdings vielleicht darüber streiten, ob wir aus purer Imagination zu Erkenntnissen über „das Dreieck" jemals gelangen könnten — nicht aber streiten kann man darüber, daß solche Erkenntnisse auch dann absolut wahr wären und blieben.

Wenn es aber einen Sinn hat, Erkenntnisse für wahr zu halten, die mit keiner Silbe sich auf Tatsachen und Wirklichkeit beziehen, und wenn gleichwohl diese Erkenntnisse „wahr" sein sollen im echten Sinne: nämlich ein Wissen zu sein von etwas, was ist — dann dürfte eine Mutmaßung erlaubt sein: vielleicht hat man zu voreilig den Begriff des Seins auf Tatsächlich- und Wirklichsein beschränkt. Vielleicht gibt es noch so etwas wie ein objektives Sein, das an Tatsächlichkeit und Wirklichkeit nicht gebunden ist. Und eben die wissenschaftlichen Erkenntnisse geben uns genügend klaren Hinweis auf dieses irreale, untatsächliche Sein: es ist das Wassein, die Bestimmtheit, das Wesen, das als solches Gegenstand wissenschaftlicher Erkenntnisse ist.

In welchem Sinne man nun dem Wesen, der „Idee" ein von jeglicher Tatsächlichkeit und Realität unabhängiges objektives Sein zusprechen muß, steht hier nicht in Frage. Hier interessiert es uns, zu zeigen, daß wissenschaftliche Erkenntnisse nur feststellen wollen immanente Notwendigkeitsbeziehungen zwischen Wesen als Wesen; daß also Gesetze, die einen realen Ablauf des Naturgeschehens oder eines denkenden Bewußtseins regeln, die Notwendigkeit wissenschaftlicher Erkenntnisse nicht begründen können.

Digitized by Google

§ 5. Mißdeutung wissenschaftlicher Allgemeingültigkeit als konstante Wirkung einheitlicher Naturkräfte.

In den modernen Naturwissenschaften überwiegt die Meinung, wissenschaftliche Erkenntnis — das sei Erklärung der Wirkungen aus ihren Ursachen. Und wissenschaftliche Allgemein- und Endgültigkeit — das sei bloß Erkenntnis der sehr verbreiteten, sehr allgemeinen Herrschaft von konstant und gleichförmig wirkenden letzten Naturkräften als letzten Wirkursachen.

Der Fehler: Man verwechselt logische, d. i. einsichtige Begründung mit der Auffindung von faktischen Realursachen zu gleichfalls faktischen Realwirkungen. Man nennt dieses Fortschreiten auf der Linie kausal aneinandergereihter plumper Tatsächlichkeiten wissenschaftliche Erklärung, wissenschaftliche Erkenntnis. Das mit dem Grund-Folge-Verhältnis fälschlich identifizierte Ursache-Wirkungs-Verhältnis, die Kausalität, läßt man aber selbst nur als reales Faktum gelten, so daß mit allem Erklären nichts gewonnen ist, als wiederum bloß die Konstatierung eines Realen und Tatsächlichen.

Wie wenig derartiges Erklären einer wirklichen „Erkenntnis" gleichkommt, dafür bürgt die tiefe Unzufriedenheit, der resignierende Unwille, die Ignoramus-Stimmung gerade bei allen, die solches als Wissenschaft betreiben. Keiner neigt so vehement zur Skepsis wie der — exakte Naturwissenschaftler. Ein Haar nur trennt gerade die tieferen unter ihnen von Mystik und von der Preisgabe der Souveränität der Vernunft. Und dies ist nicht paradox. Denn sie haben längst schon die Vernunft kapitulieren lassen, haben irrtümlich ein dummes Anerkennen von „so und so ist es" für wissenschaftliche Erkenntnis gehalten. Die Frage: „Warum ist es so?" beantworten sie stets nur mit Hinweis auf ein tatsächliches Verursachtsein durch ein anderes „so ist es". Daß dieses Verursachen selbst nur ein dummes unverstandenes „so ist es" wäre — diesen Einwurf hätten sie gar nicht verstanden. Denn sie mißverstanden den Sinn der Frage: warum etwas so ist. Sie verstanden nicht, daß diese Frage nicht durch Hinweis auf Tatsachen beantwortet werden wolle — und nur eine unter andern Tatsachen ist die Kausalität —, sondern durch Einsicht, durch Verstehen. Nicht mit Ursachen läßt Vernunft sich abspeisen, sondern nur mit Vernunftgründen gibt sie sich zufrieden.

Also: auch die Methoden der Zurückführung auf Ursachen, letzte allgemeinwirksame Kräfte, deren konstantes Wirken immer nur eine Pseudogesetzlichkeit konstituieren kann — auch kausale Zurückführung und Ableitung ist pure Konstatierung von Tatsächlichem und eben deshalb keine wissenschaftliche, d. h. einsehende, aus Vernunftgründen verstehende Erkenntnis. Tatsachen liefern bloß das Material der Erkenntnis, welches die Wissenschaft erst einsichtig machen will — nicht etwas, was sie nur dumm als gegebenes anerkennt.

§ 6. Naturwissenschaft als Wesenserkenntnis.

Erkenntnisse werden zu wissenschaftlichen durch die Einsicht in die Notwendigkeit dessen, daß etwas so ist wie es ist. Nur aus dieser Einsicht fließt die Überzeugung von der absoluten Allgemein- und Endgültigkeit der Erkenntnis.

Wir fragen: Ist das eine Notwendigkeit des Tatsächlichseins und Wirklichseins? Sucht die Wissenschaft nach Gründen des Realseins und Tatsachenseins selbst? Niemals — wenn sie sich auch oft selbst so mißversteht. Stets will Wissenschaft bloß erkennen, warum etwas so und so bestimmt ist. Stets stellt sie bloß die Frage nach dem Warum eines Soseins, eines Wasseins — niemals aber die Frage nach dem Warum des Daß-seins eines

Digitized by Google

Was oder Wie. Stets hat sie nur die reinen Bestimmtheiten als solche im Auge, auch dort, wo sie Reales und Tatsächliches untersucht. Ein Was oder Wesen sucht sie zu erklären durch ein anderes Was oder Wesen, sucht nach notwendigen Beziehungen zwischen diesen. Das Wirklichsein, Tatsachesein selbst ist aber kein Was, ist kein Wesen, ist keine Bestimmtheit und scheidet daher aus der Sphäre dessen aus, was erklärt wird und wodurch etwas erklärt wird.

Freilich stellt man in den Realwissenschaften die Frage, warum dies oder jenes tatsächlich, wirklich vorhanden sei: und sucht eine Realursache davon. Aber damit fragt man ja nicht nach einer Ursache des Wirklichseins, Tatsacheseins selbst, noch erwartet man sie in dem Realsein, in dem Tatsachesein als solchen finden zu können. Sondern bloß, daß ein Dies oder Das tatsächlich als Wirkliches vorhanden sei, will man erklären. Und sucht den Grund hievon darin, daß ein bestimmtes anderes Dies oder Das tatsächlich als Wirkliches vorhanden sei. Und nur die einsichtig notwendige Beziehung zwischen den Bestimmtheiten dieses und jenes Realen und Tatsächlichen geht in die Sphäre wissenschaftlicher Erkenntnis ein — nicht aber die Beziehung zwischen purer Realität und Tatsache hier und purer Realität und Tatsache dort. Niemals läßt sich eine Bestimmtheit, eine Washeit, ein Wesen aus seinem eigenen Real- und Tatsachesein oder aus dem Real- und Tatsachesein einer anderen Bestimmtheit erklären. Noch auch umgekehrt. Zwischen Bestimmtheit, Wesen, Wassein und zwischen Realität, Tatsachesein gibt es weder Brücke noch Beziehung, die irgendwie als notwendig eingesehen werden könnte. Somit ist klar, daß es eine völlige Verkennung des Sinnes der Notwendigkeit wissenschaftlicher Erkenntnisse ist, wenn man sie deutet als erkannte Notwendigkeit eines tatsächlichen und wirklichen Vorhandenseins.

Wissenschaft abstrahiert also auch bei Erkenntnis realer Gegenstände und tatsächlicher Vorkommnisse vollständig von deren Realität und Faktizität als solcher. Da die einsichtig notwendigen Beziehungen zwischen den Bestimmtheiten als solchen durch ein Real- und Tatsachesein nicht determiniert werden, kann es für die Wissenschaft vollständig gleichgültig sein, ob die Bestimmtheiten, deren Wesensbeziehungen sie zu verstehen sucht, real und tatsächlich sind oder nicht.

So ist also selbst die „Realwissenschaft" eigentlich nur eine Wissenschaft von Ideellem. Und ihr Ziel muß es sein, zu ganz ebenso einsichtigen Erkenntnissen zu gelangen, wie Mathematik und Logik. Erst dann, wenn z. B. der Physik die notwendige Beziehung zwischen Masse und Anziehung ebenso einsichtig geworden ist, wie etwa die zwischen Kreis und Radius, erst dann wird das, was sie behauptet, eine wissenschaftliche, weil auf immanente, ideelle Notwendigkeit sich gründende, und daher endgültige Erkenntnis sein.

Die Möglichkeit der Erfüllung dieses Ideals wird verbürgt durch Ansätze, die in den Naturwissenschaften überall verstreut schon vorhanden sind. Es ist aber bemerkenswert, daß die Evidenz der Notwendigkeit nur den Ableitungen aus — an sich uneinsichtigen — Fundamentalkonstatierungen eignet. So kann man erwarten, daß die Physik mit einem Schlage eine so klare, durchsichtige und einsichtige Wissenschaft werden wird wie die Geometrie — sobald nur jene wenigen Fundamentalgegebenheiten — (etwa die der Massenanziehung, ferner die Zusammenhänge über jene Phänomene, die in den physikalischen Lehrbüchern unter die Rubrik „allgemeine Eigenschaften der Körper" fallen) — einsichtig geworden sein werden.

Was hier als wissenschaftliche Erkenntnis auch der Natur postuliert wird, das ist etwas, was oft schon als rationalistische „Naturphilosophie" versucht worden ist: eine Art Logik der Natur. Der klägliche Mißerfolg aller bisherigen Versuche und die immense Schwierigkeit dieses Unternehmens darf aber kein

Digitized by Google

Grund sein, provisorische Entdeckungen und Konstatierungen über Naturphänomene und Geschehnisse als wissenschaftliche Erkenntnisse auszugeben, noch auch ein Grund, mit faulem Behagen sich einzureden: jenes Ideal einer rationalistischen Naturwissenschaft sei Phantasterei und Unvernunft. Unvernunft ist es vielmehr, für Notwendigkeit und Gesetz zu halten, was bisherige Erfahrung an Konstantem und Gleichförmigem aufgehäuft hat und was dennoch jeder kommende Tag ändern kann.

Durch solches Beginnen diskreditiert man die Wissenschaft weit mehr als durch die bisher völlig verunglückten Versuche aller Naturphilosophie. Denn diese zielen doch wenigstens auf echte wissenschaftliche Erkenntnis; wenn sie sie auch nicht erreichen, so beweisen sie doch durch ihr Bemühen den Glauben an deren Möglichkeit.

„So wäre also alles, was sich heutzutage als Wissenschaft von der Natur ausgibt, keine Wissenschaft?" Dies mir entgegenzuhalten, ist ebenso kindlich als aus der Existenz tatsächlicher Kulte und Kultgebäude beweisen zu wollen, daß die in ihnen verehrten Götter auch wirklich existieren. Mein Standpunkt ist zu vergleichen dem eines Philosophen, der in jenen Zeiten, als man Gestalten- und Zahlenmystik für ein Wissen hielt, gesagt hätte: „Was ihr da für Wissen ausgebt, ist kein Wissen. In der Richtung, in der ihr die Geheimnisse von Zahlen und Raumgestalten zu ergründen sucht, gibt es kein Wissen, sondern nur Häufung von Rätseln. Ihr versperrt euch den Weg zur Wissenschaft durch eure Sucht nach Geheimnissen."

Was den Zahlen- und Raumformen-Forschern der vorwissenschaftlichen Geometrie und Arithmetik das Geheimnis war, ganz dasselbe ist den modernen Naturforschern die plumpe Tatsache: etwas, das sie häufen und suchen, um anderes, das sie schon gefunden haben, aber nicht verstehen, dadurch besser „erklären" zu können — statt sich bewußt zu bleiben, daß sie auf dieser Entdeckungsreise immer wieder nur auf neue Probleme stoßen werden. Mit alledem soll aber nicht bezweifelt werden, daß die Tatsachenforschung für die eigentliche Wissenschaft fruchtbare Vorarbeit leistet, indem sie für diese das Material herbeischafft.

§ 7. Mißdeutung wissenschaftlicher Erkenntnis als schematisierendes Generalisieren. Als deren Konsequenz: Leugnung der Wissenschaftlichkeit von Kosmographie und Geschichte.

Man glaubt, Wissenschaft wolle erkennen, was tatsächlich in concreto im Raume und in der Zeit wirklich vorhanden sei. Wenn es heißt, Wissenschaft ziele auf Erkenntnis dessen, was ist, so meint man, Wissenschaft wolle ein möglichst getreues und systematisch geordnetes Abbild der wirklichen Welt geben. Und der Charakter der unbedingten überzeitlichen Gültigkeit dieser Erkenntnisse sei nur Ausdruck einer gewissen Gleichförmigkeit und Konstanz der Erscheinungen und des Geschehens in dieser wirklichen Welt. Diese Gleichförmigkeit und Konstanz allein begründe es auch, daß das wissenschaftliche Abbild der wirklichen Welt einfacher, geordneter, übersichtlicher sei als dessen Urbild, die Wirklichkeit selbst.

Nun ist doch aber in der Wissenschaft nicht von einzelnen raumzeitlich determinierten individuellen Dingen die Rede, wiewohl ja die wirkliche Welt nur aus solchen besteht. Doch dies schreibt man sozusagen dem Material zu, welches das Medium der Wissenschaft ist: der Begrifflichkeit. Begriffe seien gleichsam der Stoff, mit welchem Wissenschaft arbeitet, den sie zu Abbildern der Wirklichkeit formt. Und Begriffe gewinne man durch Abstraktion. Diese Abstraktion werde ermöglicht eben durcch jene Gleichförmigkeit und

Digitized by Google

Konstanz der urbildlichen Wirklichkeit. Man abstrahiert von allem nicht gleichförmigen Beiwerk als von Unwesentlichkeiten. Würde man auch alle individuelle Verschiedenheit, alles Einmalige, Unwiederholte und Unkonstante der wirklichen Welt in das wissenschaftliche Abbild mit hereinbeziehen, dann erhielte man weder ein vereinfachtes geordnetes Abbild, noch auch jene Erkenntnisse mit Gesetzlichkeitscharakter, welche ja gerade eine Erkenntnis zur wissenschaftlichen stempeln.

Und: Eigentlich treibe man ja Wissenschaft nur, um sich in dem Chaos der Wirklichkeit leichter zurechtzufinden, zur besseren Orientierung und zur leichteren Übermächtigung und Nutzbarmachung der Wirklichkeit.

Wir können es hier auf sich beruhen lassen, wie es sich in Wahrheit mit jenen Allgemeinheiten verhalte, in denen allein die Wissenschaft ihr Medium haben soll. Denn Tatsachen widersprechen schon eben diesem, daß die Wissenschaft es nur mit Allgemeinheiten zu tun habe: es gibt auch eine Wissenschaft der Astronomie, der Geologie und Geographie, und es gibt auch die Wissenschaft der Geschichte. — Alles Wissenschaften von Individuellem, Einmaligem und räumlich Determiniertem!

Wenn man nun einwendet, es werde auch hier nur mit „ausgelaugten" Schemen der Wirklichkeit operiert und alles wirklich ganz Individuelle, Einzigartige, Einmalige beiseite gelassen, dann spricht man ganz entschieden etwas anderes aus, als man meinen kann. Abstrahiert, vorbeigesehen, ausgelaugt werden kann ja hier doch nur etwas, was eben nicht das Individuelle ist. Denn nur als solches ist es ja Gegenstand jener Wissenschaften. Freilich wird ausgelaugt, abgesehen und vorbeigesehen — aber was, wovon? Doch nur von dem verwirrenden chaotischen Reichtum, mit dem das Individuelle gleichsam behangen ist, was in zeitlich-räumlichen Einzigkeitspunkten gleichsam zusammengehäuft ist. Freilich ist Gegenstand der Geschichtswissenschaft nicht, was Napoleon an diesem oder jenem Tage gegessen, verdaut oder nicht verdaut hat, wieviel Haare an seinem Kopfe wuchsen. Auch nicht, wie er jeweils gerade gelaunt war und was ihm für Gedanken durch den Kopf fuhren. Nicht einmal die Summe seiner seelischen Qualitäten und seiner Charakterzüge, sondern eben das Individuum Napoleon selbst hat seinen Platz in der Geschichte. Und dieses Individuum ist eben keine Summe, kein Reichtum, kein Chaos von Bestimmtheiten, die in mannigfaltigster Variation sich auch an anderen Individuen wiederholen können. Solche Bestimmtheiten sind eben deshalb — generell. Also gerade von dem Generellen abstrahiert die Geschichtswissenschaft, das Allgemeine läßt sie in der Lauge. Nur sofern auch das Allgemeine an Napoleon seinen letzten Quellpunkt in dem Individuum Napoleon hat (das Entsprungene ist aber nicht der Ursprung selbst!), interessiert auch das Generelle an Napoleon die Wissenschaft.

Analog interessiert die Geographie, Geologie und Astronomie* vor allem

---

* Geologie, Geographie und Astronomie haben eine Zwitterstellung — teils als Kapitel der Physik (wo nur das Naturgesetzliche und Allgemeine interessiert), teils als Kapitel einer universalen Kosmographie. In dieser haben sie ihre adäquatere Stelle, während in der Physik Sternen, Erde und Sonne nur eine exemplarische Rolle zukommt. — Hier sprechen wir von Geographie, Geologie und Astronomie nur als Teilgebieten der universalen Kosmographie. — Dieselbe Zwitterstellung aber hat auch Geschichte — teils als Kulturgeschichte und Kulturmorphologie (im Sinne etwa von Burckhardt, Spengler, aber auch Dilthey). Die gegenwärtige wissenschaftstheoretische Problematik der „Geschichtlichkeit" ist fast ausschließlich am Typischen, Wiederholbaren, Analogen, dem „Querschnitt" der geschichtlichen Realität orientiert und sieht daher an der unwiederholbaren, absolut einmaligen Tatsächlichkeit glatt vorbei, übersieht die andere und eigentliche Seite der Geschichte: das Individualwesen, den geschichtlichen „Längsschnitt". — Wir beharren dabei, nur der Wissenschaft dieses Gegenstandes den Namen „Geschichte" zu reservieren.

Digitized by Google

ein gewisser Punkt der Erde oder ein bestimmter Stern gerade nur als dieser einzige räumlich ganz eindeutig determinierte und zeitlich ganz einmalige — nicht aber das Chaos von Qualitäten und Geschehnissen, die sich in diesem Individuellen, raumzeitlich Einmaligen häufen. Nur sofern auch diese — an sich generellen — Qualitäten und Geschehnisse in ganz einmaliger, ganz einzigartiger Beziehung zu jenem individuellen einmaligen Ort und Sterne stehen, ihm wesentlich, notwendig anhaften gerade als Individuellem und Einmaligem — nur insofern sind auch Geographie, Geologie und Astronomie bestrebt, auch sie ins Bereich ihrer Erkenntnisse zu ziehen.

Soviel ist also sicher: wenn die Wissenschaften der Astronomie, Geographie, Geologie und Geschichte nicht ein vollkommenes Abbild der raumzeitlichen einmaligen Wirklichkeit geben wollen, so tun sie das nicht, weil ein immanentes Unvermögen der Wissenschaft sie zum Sichbescheiden mit Allgemeinheiten verurteilte und ihnen die Erkenntnis des Individuellen und Einmaligen versagte. Sondern: Erstens ist in diesen Wissenschaften gerade nicht von Allgemeinheiten die Rede, sondern von Individuellem und Einmaligem. Zweitens betrifft die Unadäquatheit des Abbildes nicht den Mangel an Wiedergabe des Individuellen und Einmaligen, sondern gerade den Mangel an Wiedergabe des Generellen. Drittens resultiert dieser Mangel aus keinem Unvermögen, sondern ist der klare Wille dieser Wissenschaften. Viertens findet das von diesen Wissenschaften intendierte Individuelle und Einmalige ein getreues Abbild in ihnen. Nur mißverstehen gewisse Theoretiker sich selbst, wenn sie von jenen Wissenschaften verlangen, daß sie eine Wiedergabe des Individuellen und Einmaligen durch möglichst erschöpfende Häufung des gesamten Reichtums von Bestimmtheiten geben sollen, die einem individuellen Gegenstand und einmaligen Raumzeitpunkt anhangen und in ihm sind — nicht aber identisch sind mit dem Individuellen und Einmaligen selbst. Was vielfach und in unendlich variierbarer Konstellation vorkommt und vorkommen kann, das ist eben nicht individuell und einmalig, sondern — generell.

Es gibt also Wissenschaften auch von Individuellem als vom Individuellen. Daher kann es nicht richtig sein, das Wesen der Wissenschaft in ein schematisierendes Generalisieren der individuellen einmaligen Wirklichkeit zu setzen.

Nun wendet man ein: es sei zugegeben, daß Geschichte und die Teildisziplinen der universalen Kosmographie so verfahren. Aber wenn sie dies tun — dann sind sie eben deshalb keine Wissenschaften! Denn ihren Erkenntnissen fehlt eben (gerade als Erkenntnissen von Individuellem) jener Notwendigkeitscharakter, der Erkenntnisse zu wissenschaftlichen stempelt. Sie behaupten bloß von einem Hier und Jetzt „so und so ist es. So und so war es". Aber sie behaupten nicht: „so und so muß es sein. So und so mußte es sein". Sie behaupten bloß Tatsachen, und sind wohl insofern Erkenntnisse. Aber sie formulieren keine Gesetze und sind insofern nicht wissenschaftliche Erkenntnisse. Um jenes tun und dieses sein zu können, müßten sie eben in der Sphäre des Generellen sich bewegen. Denn keinen anderen Sinn habe die Aussage von Gesetzen als den, etwas Allgemeines auszusagen, was von vielen darunter fallenden Einzelnen gilt. Geschichte und Kosmographie versperren sich aber gerade, wenn und weil sie nur vom Tatsächlichen handeln, jedes Tatsächliche aber ein Einzelnes, Individuelles, ein Hier und Jetzt, ist, die Pforte zur wissenschaftlichen Erkenntnis.

Jene anderen Betrachtungsweisen aber sind Teildisziplinen einer allgemeinsten Anthropologie und erforschen die allgemeinen Wesenszusammenhänge der Kultur, insbesondere der Gesellschaft, Geisteswissenschaften, Religion, Wirtschaft, Staat usw., unter Absehen vom Individualen.

Digitized by Google

So ungefähr wird argumentiert. Aber man beachte die Voraussetzung solcher Argumentation.

Wie kommt man — gemäß der von uns hier bekämpften Theorie — zu diesem „Allgemeinen", das, sofern es von vielen darunter fallenden Einzelnen gilt, Gesetz sein soll? Antwort: auf dem Wege der Verallgemeinerung bisheriger Einzelerfahrungen. Man kann also gar nicht sagen: Gesetz sei ein Allgemeines, sofern es schlechthin von allem unter es fallendem Einzelnen gilt. Denn was man so „Gesetz" nennt, ist ja durch Erfahrung gewonnen und kann plötzlich durch neue Erfahrung umgeworfen werden. Was man so „Gesetz" nennt, ist also alles andere als eine Notwendigkeit, und es ist solange bloß ein Scheingesetz, als es sich nicht auf eine absolut unumstößliche Notwendigkeit gründet. Diese Notwendigkeit erkennen kann man aber auch durch eine in alle Ewigkeit fortgesetzte Häufung von Erfahrungen nicht. Und doch will die Notwendigkeit eines wissenschaftlichen Satzes eine erkannte sein. Und sie will eine endgültige, durch keinerlei neue Erfahrung widerlegbare Erkenntnis sein.

Um also jenen Notwendigkeitscharakter, der gewisse Erkenntnisse zu wissenschaftlichen stempelt, zu interpretieren als eine Aussage von „Gesetzen" im Sinne der Aussage eines empirisch gewonnenen Allgemeinen, das von vielen darunter fallenden Einzelnen gilt, — um diese Interpretation zu wagen, muß man den klaren Sinn einer wissenschaftlichen Erkenntnis vollkommen umfälschen. Man ist gezwungen, zur wissenschaftlichen Erkenntnis zu sagen, sie mißverstehe sich selbst. In Wahrheit sei sie ja gar nicht das, was sie sein will. Nur aus Naivität halte sie sich für absolut, endgültig, unwiderlegbar. Es genügt also nicht, nur der Geschichte und Kosmographie abzustreiten, daß sie das seien, was sie zu sein vorgeben: Wissenschaft. — Es genügt dies nicht, um jene Theorie vom Wesen wissenschaftlicher Erkenntnis zu retten. Man ist vielmehr genötigt, auch allen jenen Wissenschaften, die als solche anerkannt sind, da sie sich in der Sphäre des Generellen bewegen, abzustreiten, daß sie echte endgültige Erkenntnisse sind, also abzustreiten, daß sie wirklich und nicht bloß zum Scheine und selbstspielerisch — Wissenschaften im echten Sinne seien!

Doch man widerspricht sich auch noch selbst. Geschichte und Kosmographie sollen keine Wissenschaften sein, da sie angeblich bloß Erkenntnisse von Tatsachen, als von Individuellem, Einmaligem, Einzelnem sind. Aber gerade von dem Standpunkte aus, worauf dieser Vorwurf erhoben wird, muß man ja auch allen übrigen Wissenschaften dasselbe vorwerfen. Denn macht bloß die Einmaligkeit das Wesen der Tatsache aus? Hört etwas dadurch auf, pure Tatsache zu sein, daß es sich in vielerlei Exemplaren und Geschehnissen wiederholt? Ist das Gleichförmige in der wirklichen Welt weniger Tatsache als das Einmalige? Und sind letzte Naturkräfte, mit deren gleichförmigem Wirken man die Naturgesetze identifiziert, weniger bloße Tatsache als die einzelnen Naturphänomene, die man dadurch wissenschaftlich erklärt zu haben wähnt, daß man sie auf jene kausal „zurückführt"? Und ist diese Kausalität nicht selbst Tatsache? Ihre Konstanz also von späteren Tatsachen widerlegbar?

So wären also auch alle „Gesetze" der Naturwissenschaft und Mathematik nur Ausdruck für die Konstanz und Gleichförmigkeit eines einmaligen, raumzeitlich determinierten individuellen Seins und Geschehens!

Nun kann man allerdings einwenden, das mache nichts, da ja nicht behauptet werde, diese Wissenschaften bildeten ein objektiv an sich existierendes Generelles ab, sondern bloß, daß ihr Generelles und Gesetzliches der wissenschaftlichen Begriffsbildung angehöre. Diese werde aber allerdings nur durch die Konstanz und Gleichförmigkeit innerhalb der realen tatsächlichen Welt ermöglicht. Geschichte und Kosmographie handelten aber bloß von Unkonstantem und Ungleichförmigem, von diesem ließen sich aber durch keinerlei gene-

Digitized by Google

ralisierende Abstraktion allgemeine Begriffe und Gesetze bilden. Sofern aber trotzdem von der Geschichte und Kosmographie der Versuch gemacht werde, auch ihrerseits allgemein Begriffe und Gesetze zu bilden, überschreiten diese ihr Spezialgebiet und treiben statt Geschichte Psychologie, Soziologie, Nationalökonomie usw., treiben statt Kosmographie physikalische Geographie, Astronomie u. dgl. Als reine Geschichte und Kosmographie hätten sie sich aber zu beschränken auf pure Wiedergabe des Einmaligen, Individuellen, der einzelnen Hier und Jetzt.

Nun beachte man, daß mit einer solchen Interpretation dessen, was als echte Wissenschaft anzusehen sei, man schließlich soweit gekommen ist, den klaren Sinn wissenschaftlicher Erkenntnisse in sein Gegenteil zu verkehren. Erkenntnis ist doch offenbar Wissen von dem, was ist. Nun soll doch aber gerade nur das Tatsächliche, Individuelle, Einmalige, Wirkliche — sein. Aber gerade das Wissen von diesem wird nicht als Wissenschaft anerkannt. Wissenschaft soll sich vielmehr konstituieren in einem die Wirklichkeit schematisierend vergewaltigenden, geistigen Operieren. Man müßte doch erwarten, daß eine Erkenntnis um so eher wissenschaftlich sei, ein je getreueres Abbild des Seienden sie entwirft. Aber das strikte Gegenteil soll der Fall sein!

Wie wird nun dieser Widerspruch behoben? Einfach dadurch, daß die Meinung, Erkenntnis sei Wissen von einem an sich, d. i. unabhängig von diesem Wissen objektiv Existierenden — für ein dogmatisches Vorurteil erklärt wird. An dessen Stelle schiebt die Transzendentalphilosophie die These: der Gegenstand der Erkenntnis sei Produkt oder Korrelat der Erkenntnis selbst.

§ 8. Geschichte (und Kosmographie) als Wesenswissenschaften.

Unsere These, daß es im Wesen der wissenschaftlichen Erkenntnis liege, von Realität und Tatsache abzusehen und nur einsichtiges Wissen ideeller Zusammenhänge zu sein, könnte man dahin mißverstehen, daß wir unter Idee, Wesen etwas prinzipiell Unindividuelles, bloß Allgemeines verstehen.

Tatsächlich geht die Philosophie Edmund Husserls in dieser Richtung. Für ihn gibt es nur generelle Wesen. Eine Wissenschaft von Individuellem wäre also damit ausgeschlossen.

Dieser Ansicht kann ich mich nicht anschließen. Auch alles Individuelle ist eine Bestimmtheit, ein Was, ein Wesen. Freilich nur eine Bestimmtheit, die man nicht anders bezeichnen kann, als durch puren Hinweis: „dieses hier", „Napoleon", „Goethe", „München", „der Mond".

Inwiefern sind aber wissenschaftliche Erkenntnisse von Individuellem möglich? Insofern, als auch das individuelle Wesen in einsichtig notwendigen Beziehungen zu anderen Bestimmtheiten steht, nämlich zu seinen Eigenschaften, seinem Tun und Geschehen; in einsichtig notwendigen Beziehungen steht es auch zu Bestimmtheiten, die nicht „sein" sind, sondern ihm „fremd". Daß solche Erkenntnisse der allgemein begrifflichen Sphäre entrückt sind, ist selbstverständlich. Wir haben für derartige Erkenntnisse Ausdrücke wie Instinkt, Divinationsgabe, Ahnungsvermögen. Es sind Erkenntnisse, die jede logische Beweisbarkeit prinzipiell überschreiten. Es „liegt im Wesen" („im Charakter") eines bestimmten individuellen Menschen, die und die Eigenschaften zu haben, so und so sich zu verhalten. Mit absoluter Sicherheit kann der hierin mit Erkenntnisvermögen Begabte voraussagen, N. N. werde sich in jener kommenden Situation so und so verhalten. Er „versteht", daß und warum N. N. so und so handeln mußte. Er spürt, ohne es logisch begründen zu können, die immanente Notwendigkeit, die gewisse Eigenschaften des Körpers und der Seele an ein ganz bestimmtes Individuum binden — als ihm gemäße, ihm entsprechende —, andere aber von ihm ausschließt — als nicht zu ihm passend. So

Digitized by Google

wie man etwa ganz generell einem ausgesprochen musikalischen Menschen ein gewisses „Temperament" zusprechen muß, und das mit evidenter Notwendigkeit, ebenso läßt sich einsehen, wenn auch nicht logisch beweisen, daß Napoleon die und die Eigenschaften haben, so und so handeln mußte. Aber nicht aus Motiven irgendwelcher angebbarer genereller Bestimmtheiten, die das Individuum Napoleon etwa summenhaft zusammensetzten, läßt sich dies ableiten, sondern nur aus dem nicht weiter definierbaren, absolut einfachen Individualwesen Napoleon selbst fließen solche Notwendigkeiten.

Das beste Verständnis dieser Art findet man bei Frauen, Künstlern und Dichtern — Menschen, die nicht gewohnt sind, sich ihre Erkenntnisse zu beweisen, sondern sich auf ihren „Instinkt" verlassen. Eben weil der Mann und insbesondere der Gelehrte weit mehr auf Generelles eingestellt ist als jene, eben deshalb fehlt ihm das Verständnis, die Einsicht in die zwingende Notwendigkeit alles Individuellen und Einmaligen. Er sieht auch an diesem nur das Generelle, und eben deshalb ist ihm die Logik der Beziehungen innerhalb der Einmaligkeit ein verschlossenes Buch. „So und nicht anders muß diese Landschaft sich aufbauen",* „solche Hände muß dieser Mensch haben" — so spürt der intuitive Künstler, wo das nur im Generellen heimische Auge anderer Menschen nichts sieht als Zufall.

Wir zeigten, daß bloße Konstatierung von Tatsachen keine wissenschaftliche Erkenntnis ist. Nun will man aber der Geschichte nur eine solche Funktion zubilligen. Doch sie selbst sträubt sich dagegen. Der Historiker will nicht bloß Verflossenes wieder ausgraben, er will auch nicht es bloß möglichst lebendig abbilden: auch er will erklären, will verstehen. Und eben daraus macht man ihm einen Vorwurf. Man sagt: es sind die verschiedenartigsten, einander entgegengesetztesten Erklärungen für historische Ereignisse möglich. Ja, man ist schon so weit gekommen, in allen historischen Begründungsversuchen nichts anderes zu sehen, als die Anwendung einer gegenstandslosen Kategorie — eben der Kategorie Kausalität. (Nietzsche, Spengler und Th. Lessing.) Die historische Einmaligkeit sei Chaos. Jeder Versuch, sie zu erkennen, ist schon „Übermächtigung" (Th. Lessing), „Vergewaltigung" aus subjektiven Bedürfnissen heraus, zumindest ein Versuch, sich der Unheimlichkeit des Chaotischen zu erwehren.

Nun rechtfertigt die Geschichtsschreibung, wie sie tatsächlich vorliegt, meistenteils den Vorwurf, daß sie keine Erkenntnisse, sondern Verkennt-nisse liefere — von bestimmten Interessenstandpunkten her. Und vor allem hat sich bisher immer noch der Hang des historischen Denkens zu Analogieschlüssen blamiert.

Was beweist das? Nichts anderes, als daß die meisten Historiker an ihrem eigentlichen Gegenstande — dem Individuellen und Einmaligen selbst — gelehrt vorbeigesehen haben. Sie suchten Individuelles aus Generellem zu erklären! Und suchten — im Gleise generellen Denkens befangen — Analogien zwischen . . . Einmaligen!!

Demgegenüber wird hier betont, daß geschichtswissenschaftliche Erkenntnisse nur solche Geister liefern, die aus überliefertem Generellem — (denn Individuelles und Einmaliges selbst läßt sich nicht überliefern!) — das Individuelle und Einmalige zu erspüren vermögen.

Daß dies aber möglich ist, beruht auf der Wesensnotwendigkeit, mit der das individuelle und einmalige Wesen sich nur auf ganz bestimmtem Generellem aufbaut. Und dementsprechend führen konvergente Richtlinien

* Dieses eine Beispiel genüge zur Andeutung analogen Tatbestandes im Gegenstande der Kosmographie.

Digitized by Google

von einer gegebenen Summe genereller Bestimmtheiten ganz eindeutig zu einem einzigen bestimmten Individuellen und Einmaligen als zu ihrem identischen Zielpunkt. Der „historische Spürsinn" erahnt und erschaut, trifft diesen Zielpunkt, indem er sich in den Reichtum überlieferter genereller Bestimmtheiten einer bestimmten Zeit, eines bestimmten Menschen versenkt. Und nun erst wird ihm nicht bloß die Notwendigkeit der Beziehung zwischen diesem Individuellen und Einmaligen und anderem ebenso erspürten Individuellen und Einmaligen klar und einsichtig. Sondern auch die Notwendigkeit, die jedes Individuelle und Einmalige mit dem ihm anhängenden Generellen verknüpft.

Haben ihm die überlieferten generellen Bestimmtheiten die vorstellungsmäßige Anschauung des Individuellen und Einmaligen selbst vermittelt, so ermöglicht ihm umgekehrt nun die Anschauung des Einmaligen und Individuellen das einsichtige Verstehen jener generellen Bestimmtheiten. Ja, das anschauliche Haben jenes Individuellen und Einmaligen ermöglicht sogar die Entdeckung und Fruchtbarmachung neuer Quellen und Traditionen, da es die Richtung weist, in welcher solche zu suchen und zu interpretieren sind. Der Historiker, der auch alles generelle Historische aus dem jeweiligen Individuellen und Einmaligen her versteht, der sieht auch stets andere Beziehungen zwischen den gleichen generellen Phänomenen einerseits und der niemals gleichen Einmaligkeit und Individualität anderseits. Das Gleichförmige, das sich historisch wiederholt, täuscht ihm niemals den Charakter wirklicher Gleichheit vor. Denn er sieht es stets anders determiniert, sieht, daß das Gleiche stets andere Funktion und Bedeutung hat. Wenn sich ihm etwa eine Menge Analogien zwischen Cäsar und Napoleon und zwischen den Zeitverhältnissen beider Männer aufdrängt, so behält er doch vor allem im Auge, daß eben Cäsar selbst — Cäsar und Napoleon selbst — Napoleon ist. Und dies sind ihm keine bloßen Eigennamen, sondern Eigenwesen mit vollem anschaulichen Gehalt, der weit den Kreis von Merkmalsummen überquillt, — ein Gehalt, der infolge seiner absoluten Elementarität weder analysiert noch deskribiert werden kann — sondern nur „angedeutet", bezielt.

Gleichwohl liegt es in der Macht des genialen Historikers, das Individuelle und Einmalige, was er selbst erspürt und erschaut hat, auch andern mitteilen zu können: indem er seiner eigenen Darstellung des überlieferten Generellen eine derartige Konvergenz auf die individuellen und einmaligen Treffpunkte gibt, die doch der eigentliche Gegenstand seiner Darstellung sind, daß diese selbst mit zwingender Eindeutigkeit aus der Erfassung des derart dargestellten Generellen hervorspringen.

Geschichtswissenschaftliche Erkenntnisse selbst sind aber solche Erkenntnisse nicht deshalb, weil sie historisch Einmaliges und Individuelles einfach bloß als gegebene Realitäten und Tatsachen konstatierten, sondern weil sie das historisch Einmalige und Individuelle selbst nur auf Grund der miterfaßten Wesensnotwendigkeiten erschauen, welche Generelles mit historisch Individuellem und Einmaligem verknüpfen. Das bloße Tatsachesein und Wirklichsein selbst liegt ganz außerhalb der wissenschaftlichen historischen Erkenntnis. Nicht daß etwas war, interessiert den Historiker, sondern was war und warum es war. Er sucht die historischen Wesenheiten nach ihren historischen Gründen zu verstehen. Und dieses Verständnis fehlt ihm, solange er bloß konstatieren kann, daß damals oder häufig oder immer auf diese Tatsache jene Tatsache folgte, oder daß beide Tatsachen einmal oder häufig oder immer miteinander verbunden waren. Erst wenn die notwendigen Beziehungen eingesehen werden, welche die Wesenheiten historischer Individuen und Einmaligkeiten miteinander und mit den ihnen anhaftenden generellen Bestimmtheiten verbinden — erst dann ist Historisches einsichtig endgültig, wissenschaftlich erkannt.

Digitized by Google

Notwendig verbinden — weil jene Wesenheiten ihrer bloßen Bestimmtheit nach, ihrer ideellen Eigennatur nach (und nicht weil und sofern sie real und tatsächlich wären) zu einander in diese und nur in diese Beziehungen treten können und müssen. Aber dieses Nicht-anders-Können, dieses Müssen, diese Notwendigkeit ist kein äußerer Zwang (von Naturkräften oder von Gesetzen realpsychischen Verlaufs des Bewußtseins von ihnen), sondern ist der freie Ausfluß ihres puren Wasseins und Soseins. — —

Wir stellen also fest, daß auch Real- und Tatsachen-Wissenschaften nicht Wirklichkeit und Tatsachen als solche erkennen wollen, sondern nur deren Bestimmtheit, deren Sosein, Was, Wesen.

Als wissenschaftliche Erkenntnis müssen also nur solche Erkenntnisse angesprochen werden, deren Gegenstand das Reich der Wesen ist. Kleiden sie sich auch in Form von Aussagen, die behaupten, was ist, so meinen sie mit diesem „Ist" weder ein „es ist Tatsache" noch „es ist wirklich, realiter"; sondern das Sein einer ideellen Beziehung, die schlechthin ist oder gilt.

Selbst das historische Gewesensein geht nicht als solches in die wissenschaftliche Erkenntnis* ein, sondern als das Sein ewiger Gegenwart: als das ewige Sein ideeller Notwendigkeit, welche selbst die Bestimmtheit des Einmaligen und Individuellen determiniert. Diese ideelle Notwendigkeit allein begründet jene Einsicht, warum es so und nicht anders kam, kommen und sein mußte, jene Einsicht, die als historisches „Verstehen" historische Erkenntnisse zu wissenschaftlichen historischen Erkenntnissen macht. —

Umfang und Heterogenität der in das Thema „wissenschaftliche Erkenntnis" fallenden Materie machten es mir schwer, den entscheidenden Grundgedanken in klarer Disposition festzuhalten. Dennoch mag das Gesagte genügen, um zu zeigen, daß allein Erfassung von Wesen und von einsichtig notwendigen Wesenszusammenhängen der immanente Sinn aller wissenschaftlichen Erkenntnis ist. Die objektive Existenz von Wesen zu leugnen, käme demnach gleich der Leugnung jeden ernstesten objektiven Erkenntnischarakters aller Wissenschaften — also auch jener, die zurzeit noch ohne Anerkennung der objektiven Existenz von Wesen oder Ideen glauben auskommen zu können. Die erstmalige Entdeckung der „Idee" im europäischen Philosophieren durch Plato (wahrscheinlicher durch Sokrates!) ist die notwendige Reaktion auf den erstmaligen Exzeß eines schrankenlosen Skeptizismus, Relativismus und Anthropologismus im europäischen Denken. Man suchte den festesten Grund, die schärfste Waffe gegen sophistischen Unsinn und Widersinn — und fand sie dort, wo auch in einer analogen Situation unserer Zeit Husserl sie wiederfand: in der Idee — und nicht in der Tatsache, nicht im Realen**.

Inhaltsverzeichnis.

Seite

Erster Teil:

Apologetische Begründung der Ideenlehre.

I. Kapitel: Rationalistische und irrationalistische Gegnerschaft 156

II. Kapitel: Abstraktheit der Ideen 157

* Die Frage, ob etwas „historisch" sei, ist nicht Frage nach seinem Wirklichgewesensein, sondern ist die Frage, ob etwas seine wesentnotwendig zugeordnete Stelle in der Einmaligkeit unseres raumzeitlichen Geschehens habe.

** Als ich diesen Satz schrieb, ahnte ich allerdings nicht, wie bald es nötig sein werde, ihn Husserls eigener Schule entgegenzuhalten....

Digitized by Google

III. Kapitel: Das Allgemeinsein der Ideen.
§ 1. Pragmatische Ableitungshypothese des Generellen . . . 159
§ 2. Verwechslung von „individuell" mit „differenziert" . . . 160
§ 3. Individualwesen . . . 160
§ 4. Objektivität des Allgemeinen. Sein Vorrang vor dem weniger Allgemeinen . 160
IV. Kapitel: Bedeutungsunterschiebung für „Wesen" und „Idee"
§ 1. „Wesen" im Sinne von „wesentlich". „Idee" im Sinne von determinierendem Leitprinzip („ideal") . . . 162
§ 2. „Im Wesen einer Sache gelegen", „aus dem Wesen einer Sache folgend" . . 164
§ 3. Wesentlich im Sinne von charakteristisch, bedeutsam („wesentlich für") . . 166
§ 4. Wesentlich = substanziell . . . 166
§ 5. Das „reine" Wesen . . . 167
§ 6. „Ideal" als nie verwirklichbares Ziel. Idee als normierendes Urbild 169
V. Kapitel: Kotinuität und Fluß der Wirklichkeit. — Diskontinuität und Starrheit der Ideen
§ 1. Realität als restlos fluktuierendes Ens irrationale (Plato kontra Heraklit) . . . 171
§ 2. Die absolute Kontinuität (Bergson) . . . 174
VI. Kapitel: Ideen als Objiktivierung willkürlicher Isolierungen und subjektiver Perspektiven . . . 178
§ 1. Absehen von Eingeordnetheit ins Milieu (Bergson) . . . 178
§ 2. Ideen = Korrelate spezifischen Bewußtseins (Hegel kontra Dilthey und Spengler) . . . 179

Zweiter Teil:

Positive Begründung der Lehre von der objektiven Existenz der Ideen.

I. Kapitel: Was ist „Idee"?
§ 1. Idee = „Abstraktum", Realität = „Concretum". . . . 187
§ 2. Gegen die Abbildertheorie . . . 188
§ 3. Objektivität des leeren Raumes und der leeren Zeit als isoliert gegebener („abstrakter") Wesen . . . 189
§ 4. Der Begriff „objektive Existenz" und der Begriff „Wirklichkeit" . . . 190
§ 5. Beziehungs- und Kraftlosigkeit der isolierten Wesen . . . 191
II. Kapitel: Existenzialbeweis aus absoluter Verschiedenheit und Sichselbstgleichheit der Ideen
§ 1. Die Identität jeder Idee mit sich selbst begründet ihre Verschiedenheit von jeder andern Idee . . . 192
§ 2. Absolutheit der Ideenverschiedenheit (Immutabilität, Unreduzierbarkeit und Undeduzierbarkeit) . . . 193
§ 3. Beweis aus der absoluten Verschiedenheit der Ideen voneinander auf die absolute Existenz der Ideen . . . 195
III. Kapitel: Esse essentiae = Essentia ipsa. . . . 197
§ 1. Widerlegung eines logischen Einwandes . . . 197
§ 2. Auseinandersetzung mit der Thomistischen Gegenthese . . . 198
§ 3. Beweis aus der Bedeutungsanalyse von „Existenz" . . . 202
IV. Kapitel: Existenzialbeweis aus der Substratlosigkeit der Ideen.
§ 1. Zur fälschlichen Identifizierung der Existenz mit substrathafter Realität . . 203
§ 2. Die von ihrer Realisierung unabhängige objektive Eigenexistenz der Ideen . 206
§ 3. Auseinandersetzung mit Aristoteles . . . 207
§ 4. Folgerungen aus der substratlosen Existenz der Ideen . . . 211
a) Unabhängigkeit der Ideenexistenz von jedem sie setzenden Akte und von jedem sie habenden Bewußtsein. (Unabhängigkeit auch von ihrem Gedachtwerden durch Gott) . . . 211
b) Die objektive Existenz der Ideen ist jeder erkenntnistheoretischen Problematik enthoben. (Ideenlehre und Phänomenologie) . . . 212
c) Außerzeitlichkeit („Ewigkeit") der Ideen . . . 213
d) Unschaffbarkeit und Unvernichtbarkeit, Unentstehbarkeit und Unvergänglichkeit der Ideen . . . 214
e) Außerräumlichkeit („Allgegenwart") der Ideen . . . 214
f) Absolute Einfachheit der Ideen . . . 215

Digitized by Google

V. Kapitel: Existenzialbeweis aus der unbedingten Gültigkeit evidenter Wesensgesetze 215
VI. Kapitel: Gegenstandslosigkeit des Problems der Methexis.
§ 1. Die Existenz der Idee — jenseits aller Anzahl 218
§ 2. Die unendlichfache Realisierungsmöglichkeit einer Idee 218
§ 3. Das Problem der Methexis 219

Dritter Teil (Anhang):

Ideen-Existenzialbeweis aus Tatsache und Sinn der wissenschaftlichen Erkenntnis.

§ 1. Der Sinn aller Wissenschaft ist Erkenntnis eines objektiv Existierenden . . 221
§ 2. Endgültigkeit als immanenter Sinn wissenschaftlicher Erkenntnis 222
§ 3. Mathematische und logische Evidenzen — angeblich Tautologien 224
§ 4. Kants Mißdeutung des Sinnes allgemeingültiger Erkenntnis als Konstanz einer realen Bewußtseinsgesetzlichkeit 225
§ 5. Mißdeutung wissenschaftlicher Allgemeingültigkeit als gleichförmige Wirkung gleichförmiger Naturkräfte 228
§ 6. Naturwissenschaft als Wesenserkenntnis 228
§ 7. Mißdeutung wissenschaftlicher Erkenntnis als schematisierendes Generalisieren. Konsequenz: Leugnung der Wissenschaftlichkeit von Kosmographie und Geschichte 230
§ 8. Geschichte und Kosmographie als Wesenserkenntnis 234

Digitized by Google

Das Allgemeine.

Von Professor Johs. Erich Heyde (Rostock).

Der Universalienstreit gehört im großen und ganzen der Vergangenheit an. Das ist im doppelten Sinne wahr, im philosophiegeschichtlichen wie im ontologischen. Die philosophiegeschichtliche Forschung unserer Tage wendet sich im ganzen weit anderen Fragen zu als den scholastischen Streitigkeiten zwischen Realisten und Nominalisten. Daran hat auch das wachsende Verständnis für die Scholastik noch kaum etwas zu ändern vermocht. Und die ontologische Beurteilung jener scholastischen Fragestellung? Die gelegentliche Bewertung des Universalienstreites als überwundener Kinderkrankheit der Philosophie beweist deutlich genug, daß die eigentliche Frage nach Stellung und Bedeutung der Universalia nicht nur etwa als beantwortet und erledigt, sondern vielmehr sogar als müßige Frage, als Scheinfrage angesehen wird. Für die Gegenwart besteht nach allgemeiner Auffassung somit weder der Universalienstreit, noch die Universalienfrage. So scheint das Fehlen jener drängenden Grundfrage sogar auch das Fehlen der sachlichen Schwierigkeiten zu bedeuten, die in der scholastischen Fragestellung ihren so lebhaften Ausdruck fanden.

Eine seltsame Selbsttäuschung! Seltsam darum, weil jede Philosophie irgendwie zu dem Allgemeinen eine Stellung einnimmt, ja einnehmen muß. Denn das Allgemeine, gleichviel ob es (als tatsächlich) gesehen oder (als scheinbar) übersehen wird, durchzieht das gesamte Gebiet des Gegebenen, so daß jede wissenschaftliche Erörterung sich seiner gar nicht entziehen kann, zumal ja schon jedwede urteilsmäßige Aussage durch ihr Prädikat notwendigerweise auf das Allgemeine Bezug nimmt.

So setzt jede philosophische Untersuchung, unbeschadet ihres jeweils verschiedenen und besonderen Gegenstandes, nicht nur überhaupt das Allgemeine voraus, sondern enthält, obschon oft durch ihre eigene Zielsetzung verdeckt, eine ganz bestimmte Beurteilung des Allgemeinen. Wenn diese immanente Bezugnahme auf das Allgemeine so wenig zutage tritt, ja nicht einmal als besondere Stellungnahme empfunden wird, so liegt das daran, daß hier alles schon klar zu sein scheint; wo aber keine Unklarheit sich bemerkbar macht, ergibt sich ja auch keine ausgesprochene Fragestellung.

Gerade weil nun diese versteckte Beurteilung des Allgemeinen nicht als Antwort auf eine ausdrückliche Frage erscheint, erklärt es sich uns, daß tatsächlich im Dämmerdasein des Unbemerkten noch immer die verschiedentlichsten Auffassungen des Allgemeinen ihr Unwesen treiben, die in der Scholastik als Antworten auf die Universalienfrage formuliert worden sind — Beweis genug, daß die Schwierigkeiten, denen die Scholastik in unerbittlicher Weise nachging, zum größten Teile im Grunde heute noch bestehen. Die hauptsächlichen gegenwärtigen, in der Verkennung der Schwierigkeiten wurzelnden Auffassungen des Allgemeinen aufzuzeigen, ist die Aufgabe des Folgenden.

Digitized by Google

Wie der Gegensatz zwischen Realismus, Nominalismus und Konzeptualismus die scholastische Gelehrsamkeit aufs äußerste in lebhaften Auseinandersetzungen beschäftigte, so bilden dieselben einander gegensätzlichen Auffassungen die unbemerkten oder doch nur kaum beachteten, aber darum nicht weniger stark dahinfließenden Unterströmungen unseres philosophischen Schrifttums.

I.

1.

Daß ein (Begriffs-) Realismus der heutigen Philosophie vielfach zugrunde liegt, wird zunächst weniger glaubhaft erscheinen. Die Tatsache wird indes um so eher einleuchten, wenn wir zunächst einmal den Gedankenreihen nachgehen, die zum Realismus hinführen.

Als „Allgemeines" wird das Gegebene verstanden, welches, wie z. B. Rund oder Pferd („Pferdheit"), Mehrerem z. B. allem Runden d. i. allen runden Dingen, bzw. allen Einzelpferden gemeinsam ist. Die Tatsache des Allgemeinen besteht also darin, daß sich Ein und Dasselbe — an Mehrerem feststellbar — mehrfach, mehrmalig findet. Mehrmaligkeit ist füglich das eigentlich Kennzeichnende für jedes Allgemeine. Es ist klar, daß mit der Vielmaligkeit (Multiplizität) des Allgemeinen seine Identität an dem einzelnen gesetzt ist. Denn, wenn z. B. Rund in allen rundgestalteten Körpern nicht als Dasselbe, sondern als jeweils Verschiedenes zutage träte, wäre ja die Mehrmaligkeit eben dieses Einen, des selbigen Rund, unverständlich. Wird hiergegen aber geltend gemacht, es gäbe in Wirklichkeit gar nicht Identisches, mithin auch keine Mehrmaligkeit, sondern nur Einzigkeit, nur Individuelles, durch „hic et nunc" bedingtes Einziges, so ist dieser erst später zu behandelnde Einwand schon ein mittelbarer Zeuge für die starke nominalistische Unterströmung, die neben der realistischen in der gegenwärtigen Philosophie ihre Wellen an die Oberfläche treibt. Trotz dieses nominalistischen Bedenkens läßt sich aber ohne weiteres dies behaupten: das Rund, d. i. die Rundheit, und das Runde, d. i. die Rundkörper, gelten als Zweierlei. Das Rund und das Runde, das Allgemeine „Pferd" und und das Einzelpferd decken sich ja nicht, sondern werden voneinander wohl unterschieden. Gerade diese nicht unbedeutsame Tatsache, daß der runde Körper von seinem Rund, die „Pferdheit" vom Einzelpferd, unterschieden ist, ist nun der Ausgangspunkt für die umdeutenden Mißverständnisse und Irrtümer, die zum Realismus führen.

Zwar ist die bloße Unterschiedenheit als solche noch keineswegs dazu angetan, in begriffsrealistischen Irrtum zu verleiten. „Rund" und „Rot", „Pferd" und „Esel", zweifellos voneinander unterschieden, geben zu keinem begriffsrealistischen Irrtum Anlaß! In unserem Beispiel, dem Falle der Unterschiedenheit von Körperrund und Rundkörper (Kugel), liegt ja aber die Sache insofern anders, als diese beiden voneinander wohl unterschiedenen Gegebenheiten doch in einem ganz besonderen, gleichsam innigeren Verhältnis zueinander stehen. Das Rund gehört ja zu dem (von ihm zwar unterscheidbaren) runden Körper, der Kugel, oder — umgekehrt gesehen — der runde Körper, die Kugel, hat das (von ihm unterscheidbare) Rund als seine Bestimmtheit zueigen!

Während also die Unterschiedenheit von Rund und Rot eine Wesensfremdheit mit sich führt, in diesem Sinne Rund „etwas Anderes" ist als Rot — weshalb wir dieses Unterschiedsverhältnis zwischen Rund und Rot der Deutlichkeit halber als „Verschiedenheit" bezeichnen wollen — ist das Rund im Vergleich mit dem Rundkörper nicht etwas ihm Fremdes, Andersartiges; das Rund gehört ja zu der Kugel, macht sie überhaupt erst (konstituierend) mit aus, weshalb ohne Rund dieser Körper gar nicht (eine Kugel) ist. Mit der Kugel ist ihr

Digitized by Google

Rund schon so mitgegeben, daß die Kugel in Form einer Gleichung bestimmt werden kann als „Rund" + einem individuellen Rest, d. i. der „Besonderheit": K = R + X. Das Verhältnis von Rund und Kugel steht also gleichsam in so dichter Nachbarschaft zur Identität, daß die gleichwohl nicht wegzuleugnende Unterschiedenheit fast zu verschwinden droht. —

Geht man nun aber gerade darauf aus, sich diese tatsächliche Unterschiedenheit von Kugel und (ihr zugehörigem) Rund zu deutlicher Einsicht zu bringen, dann geschieht es erfahrungsgemäß nur zu leicht, daß umgekehrt das Zugehörigkeitsverhältnis nach Art der Verschiedenheit von Rund und Rot aufgefaßt wird. Und weiter: das Rund erscheint der unsorgfältigen Überlegung dann nicht nur „verschieden" von der Kugel, sondern auch „geschieden" von ihr. Das soll bedeuten: während bei der „Verschiedenheit" die Andersartigkeit (Fremdheit) zur bloßen Unterschiedenheit hinzutritt, kommt nun bei der sog. „Geschiedenheit" die örtliche Begründung des Unterschiedes zum bloßen Verschiedensein hinzu (Hier — Dort). Was also wie z. B. Berlin und Stettin zweierlei ist, ist nicht nur schlechthin unterschieden, ist auch nicht nur, als voneinander unabhängig, verschieden, sondern ist auch, auf Grund unterschiedener Örtlichkeit, geschieden. Und eben die Vorstellung der Geschiedenheit pflegt sich bei unscharfer Beurteilung des Verhältnisses von Rund und Rundem unbemerkt einzuschleichen. Die Ungenauigkeit geht aber vielfach sogar noch weiter: die Geschiedenheit („Neben") wird zur „Abgeschiedenheit" besondert. Während nämlich mit dem Ausdruck „Geschiedenheit" allein die Tatsache getroffen werden soll, daß sich das eine Unterschiedsglied neben dem anderen befindet, soll „Abgeschiedenheit" den Sonderfall bezeichnen, bei dem das von dem Anderen Geschiedene sich außerhalb (= nicht-innerhalb) desselben befinde. Für die Geschiedenheit ist also allein die örtliche Unterschiedenheit maßgebend, für die Abgeschiedenheit dagegen ist die Voraussetzung eines Hohlraumes gegeben*. — Der Mangel an logischer Fähigkeit, das bloße Unterschiedensein von Zweierlei (Rund — Rundes) zugleich mit der Tatsache der Zugehörigkeit zu fassen, verschuldet letzten Endes die ungerechtfertigte Übersteigerung der Unterschiedenheit bis zur Geschiedenheit, ja Abgeschiedenheit. Und in dieser logisch-ontologischen Täuschung liegt die Wurzel alles Begriffsrealismus.

Es ist lehrreich genug festzustellen, daß diese übliche Verkennung des eigentlichen Verhältnisses des Allgemeinen (Rund) zu dem weniger Allgemeinen bzw. Einzelwesen auch in der Sprache ihren deutlich sichtbaren Niederschlag gefunden hat: unbedenklich pflegen wir zu sprechen, das Rund z. B. sei (hafte) „an" der Kugel, ohne bei dieser Redeweise vom Anhaften zu merken, daß wir mit der Behauptung der Adhärenz genau genommen das tatsächliche Zugehörigkeitsverhältnis in das der Zusammengehörigkeit zweier verschiedener, insbesondere geschiedener Gegebenheiten umpressen und es nun nach Art etwa eines einem anderen außen angehefteten Gegenstandes begreifen.

Diesem sprachlich so verewigten Irrtum kann man auch nicht dadurch entgehen, daß man das Verhältnis von Rund und Körper zueinander statt als Adhärenz als Immanenz d. h. als Enthaltensein des Rund „im" Körper zu erläutern

*) Ich bin mir wohl bewußt, daß mit dieser Auseinanderhaltung von „Unterschieden", „Verschieden", „Geschieden", „Abgeschieden" der Sprache in gewissem Sinne Gewalt angetan wird. Will man aber diese verschiedenartigen, obschon kniffligen Tatsachen auch sprachlich deutlich genug auseinanderhalten, so wird nichts anderes übrig bleiben, als bestimmte Ausdrücke ein für alle Mal auf bestimmte Sachverhalte eindeutig festzulegen. Die folgende Übersicht mag die in Betracht kommenden Ausdrücke in ihrer Sachbezogenheit und ihr gegenseitigem Verhältnis klarstellen. Dabei ergibt sich, daß das Abgeschiedene stets auch Ge-, Ver- und Unterschiedenes ist.

Digitized by Google

versucht. Denn was sich „in" etwas befindet, der Inhalt, ist jederzeit nicht bloß von dem Enthaltenden unterschieden, sondern auch seinem Wesen nach Anderes als jenes Fremdes, in diesem Sinne etwas von dem es Enthaltenden (Behältnis) Verschiedenes, ja in unserem Falle örtlicher Unterschiedenheit sogar auch Geschiedenes, obschon nicht Abgeschiedenes. Bezeichnen wir z. B. Bohnen als Inhalt eines Gefässes, dann ist klar: der Inhalt ist nicht wie im Beispiel „Rund — Körper" ein Wesenszug, eine Eigentümlichkeit des Behältnisses, sondern, obwohl „in" ihm, doch etwas Anderes, von ihm Verschiedenes, ja in Anbetracht des räumlichen Verschiedenseins sogar ein Geschiedenes. Die Tatsache, daß der Inhalt aus dem Behältnis entfernt werden kann, ohne daß darum Behältnis oder Inhalt ihr Dasein einbüßen, vermag das in Rede stehende Verhältnis am besten zu verdeutlichen. Sollte also im wörtlichen Sinne der Immanenz Rund „in" dem Körper sein, dann müßte mit der etwaigen, obschon unvollziehbaren Herausnahme des Rund aus dem Körper sowohl der nun gestaltlos gewordene Körper als auch die nun körperlos gemachte Gestalt noch voneinander getrennt weiter bestehen können, was ja nicht der Fall ist! Wer demnach das Zugehörigkeitsverhältnis von Rund und Körper doch nach Art des Inhaltsverhältnisses begreifen zu können meint, der sieht dann im Widerspruch zu den Tatsachen das (Körper-) Rund nicht nur als bloß Unterschiedenes, sondern sogar Nichtzugehöriges, Anderes, d. i. vom (Rund-) Körper Verschiedenes bzw. Geschiedenes an.

Gleichviel also, ob man die Zugehörigkeitsbeziehung zwischen Rund und Körper als „An"-Verhältnis oder als „In"-Verhältnis auslegt: in jedem Fall ist das tatsächliche Verhältnis von Rund und Körper nicht nur zur Verschiedenheit, sondern sogar zur Geschiedenheit umgebogen und damit dem Universalien-Realismus in seinen, dem An- und In-Verhältnis entsprechenden Grundformen sowohl in der Form „universalia ante res" als auch in der Form „universalia in rebus" vorgearbeitet.

Dieser grundlegende Irrtum vom Sonderdasein des Allgemeinen wird allerdings durch eine Reihe von Umständen außerordentlich begünstigt. Einerseits nämlich ist es das — übrigens schon im Platonismus versteckte — Vorurteil, nach dem ausschließlich das tatsächlich Wahrnehmbare als wirklich gilt: sehen könne man nur runde Körper, einzelne Pferde, niemals das Rund schlechtweg selbst, die Rundheit der Körper, niemals Pferd schlechtweg, d. h. die Pferdheit der Einzelpferde. Wenn also hiernach das Allgemeine Rund selbst nicht in die Wahrnehmung soll eingehen können, anderseits aber das Allgemeine doch als denkbar und gedacht irgendwie „sein" soll, dann liegt die Ansicht nur allzu nahe, daß das Allgemeine nicht zu den wahrgenommenen Gegenständen selbst, sondern „neben" ihnen, „jenseits" der Wahrnehmungswelt bestehe — wofern nur überhaupt die sensualistisch geführte Voraussetzung zu Recht bestehen kann. — Sodann als zweiter Nebenumstand eine logische Tatsache: das Allgemeine können wir in der Tat für sich, als solches wissen. Allgemeines wie z. B. Rund ist uns wißbar, auch ohne daß wir es jederzeit zugleich mit dem (Rund-) Körper als ihm zugehörig vorstellen müßten. Nur beweist dieses für-sich-, als-solches-Wissen des Allgemeinen nicht, daß nun das Allgemeine im Wirklichen auch ohne Körper bestünde: eine als wirklich gegebene Rundheit ist immer nur an wirklichem Körper antreffbar. — Schließlich ein Drittes. Die sprachliche Beschreibung einer Kugel vollzieht sich in zwei nebeneinander geschriebenen, bzw. nacheinander gesprochenen, also in zwei nicht nur unter- und verschiedenen, sondern auch geschiedenen Wörtern „Kugel" und „Rund". Da nun fast alles Denken von Wortvorstellungen begleitet ist, wird mit der Geschiedenheit der zwei Worte auch der trügerische Anschein einer Geschiedenheit des Gedachten: von Körper-Rund und Rundkörper erweckt.

Digitized by Google

Das Grundübel, nämlich die Eintauschung des Unterschiedenseins gegen das Verschiedensein bzw. Geschiedensein wurzelt aber so fest in der menschlichen, zur Verräumlichung neigenden Denkgewohnheit, daß es sich bei allen Erörterungen über das Allgemeine einzustellen pflegt, ohne daß wir dessen recht gewahr werden. Bezeichnend für diese irrige Auffassungsweise ist u. a. die Lehre von der „Über- und Unterordnung" des Allgemeinen, bzw. der Begriffe. Wir sind es gewöhnt, z. B. Pferd einerseits als den übergeordneten Begriff (Oberbegriff) von Schimmel, Fuchs, Rappe usw., anderseits als den untergeordneten Begriff (Unterbegriff) von Säugetier zu bezeichnen. Nimmt man es aber mit dieser Bezeichnung einmal genau, dann fällt das Unhaltbare dieser Auffassung sofort auf. Denn, was oberhalb oder unterhalb von etwas ist, steht zu diesem im Verhältnis des Geschiedenseins. Man behaupte nicht, solcherlei Feststellungen träfen für den vorliegenden Fall „begrifflicher" Über- bzw. Unterordnung nicht zu: die Formulierungen seien doch nicht im wortwörtlichen, sondern im übertragenen Sinne zu verstehen! Gewiß soll das Metaphorische der Sprachbezeichnungen nicht verkannt werden. Aber das steht doch fest: bei der erstmaligen Prägung dieser Fachausdrücke ist die wortgetreue Auffassung am Werke gewesen. Vor allem aber dies: ertappen wir uns denn nicht selbst immer wieder dabei, wie wir unter dem Zwang der Sprachgewalt den übergeordneten Begriff „Pferd" in der Tat „über" dem andern Begriff „Schimmel" oder wenigstens geschieden von ihm vorstellen? — Natürlich tragen die oben erwähnten irrtumbegünstigenden Nebenumstände das ihre dazu bei, die falsche Auffassung zu befestigen. Namentlich ist es die Gewohnheit, die Tatsachen in der Ordnung und Teilung der Sprach- und Schriftzeichen vorzustellen. Wie wäre wohl sonst jemals der Gedanke einer Begriffspyramide aufgekommen, wenn man sich nicht die übergeordneten Begriffe nach Art der übergeschriebenen Worte als von den darunter stehenden geschieden vorstellte! Das tatsächliche Verhältnis der Begriffe wie z. B. „Schimmel — Pferd — Säugetier" zueinander, gibt dazu ja nicht den geringsten Anlaß. Säugetier, Pferd, Schimmel gehören nicht als voneinander geschieden zusammen, wie der Aufbau der Begriffspyramide vortäuscht, sondern das eine gehört dem andern zu: „Säugetier" gehört als das Allgemeinere (konstituierend) zu „Pferd" und wiederum „Pferd" als das Allgemeinere zu „Schimmel" in derselben Weise, wie etwa Rund zu Kugel gehört. Also ist mit dem einen Gegebenen „Schimmel" sein ihm zugehöriges Allgemeineres „Pferd" und — mit diesem — das noch Allgemeinere „Säugetier" ohne weiteres mit gegeben. Nicht drei voneinander ge- oder verschiedene Gegebenheiten liegen somit vor, sondern ein von Anderem verschiedenes Gegebenes, nämlich „Schimmel", dem das von ihm unterschiedene „Pferd" mit dem diesem zugehörigen, ebenso unterscheidbaren „Säugetier" zugehört. Genau genommen hat somit hierbei nicht das Verhältnis einer „Über"- bzw. „Unter"-Ordnung, sondern das der Zu-Ordnung statt*.

Diese irrrige Denkgewohnheit ist indes nur der erste, wenn auch folgenschwerste Schritt zum Begriffsrealismus. Der Weg zu ihm ist indes nicht mehr weit. Denn in demselben Augenblicke, da Allgemeines wie Rundheit bzw. Pferdheit als geschieden vom Runden bzw. von Einzelpferden angesehen wurde, mußte

* Dieselbe Gewohnheit, das bloß Unterschiedene als Geschiedenes oder wenigstens Verschiedenes zu fassen, tritt übrigens auch in der Staatsphilosophie zutage, zumal bei der Behandlung des Verhältnisses der Staatsbürger zum Staat. Auch hier erscheint nach der üblichen Auffassungsweise, namentlich im sogenannten Universalismus, die besondere, aus Bürgern bestehende Einheit als über ihnen Stehendes, also als von ihnen nicht nur unterschieden, sondern sogar geschieden. Daß dieses Mißverständnis die Einsicht in die Lebenseinheit Staat ganz erheblich beeinträchtigt, habe ich in meiner Arbeit „Staat. Untersuchungen zur Staatsphilosophie" in „Grundwissenschaft" (Philos. Zeitschr. der Johs. Rehmke-Gesellschaft), Bd. VII (1927), S. 305 ff., nachgewiesen.

Digitized by Google

ja damit zugleich das Sein dieses um seine Zugehörigkeits-Beziehung gebrachten Gegebenen anders begriffen sein. Mit der Aufhebung seines Zugehörigkeitsverhältnisses zu einem von ihm unterscheidbaren Gegebenen war das Allgemeine ohne weiteres in dem Sinne verselbständigt worden, daß es nun die Rolle eines Einzelwesens spielte. Was wie das Allgemeine Rundheit oder Pferdheit eigentlich als Zustand eines Gegebenen zu gelten hat, war zum Gegenstand geworden. Das Pferdideal, um platonisch zu reden, ist zum Idealpferd gemacht. Das bedeutet freilich allen Ernstes, daß das Allgemeine, d. h. Mehrmaliggegebene zum Einzigen, d. h. Einmaliggegebenen hypostasiert ist, was einen reinen Widerspruch in sich darstellt. Daß aber diese Vergewaltigung der Tatsachen gar nicht als solche empfunden zu werden pflegt, daß vor allem die Verwandlung zum Einzigen gar nicht einmal restlos zu Ende gedacht wird, hat in einem besonderen Umstande seinen tieferen Grund. Der schreiende Widerspruch zu den Tatsachen wäre nämlich mit aller Deutlichkeit aufgetreten, wenn man folgerichtig nicht nur das Rund dieses besonderen Körpers, sondern auch das Rund jenes, wie aller anderen Rund-Körper verselbständigt gedacht hätte. Das hätte ja zur Folge gehabt, daß jedem runden Rundkörper sein Rund als besonderes Einzelwesen nebengestellt erschiene. Dann würden soviel angebliche Einzelwesen Rundheit zu zählen sein, als es überhaupt Rundkörper gibt. — Da meldet sich dann einsprucherhebend die Natur des Allgemeinen als eines Mehrmaliggegebenen, Identischen. Es ist ja ein und dasselbe Rund, das sich an all den einzelnen, besonderen Rundkörpern findet! So kommt es denn, daß man das für alle Rundkörper identische Allgemeine „Rund" nun, in Verbindung mit dem Irrtum seiner Geschiedenheit von ihnen, als ein identisches Einzelwesen (Substanz) begreift, das gleichsam die kontinuierliche Verbindung zwischen den Rundkörpern herstellt und den Grund für ihre Einheitlichkeit und Gleichartigkeit abgibt*. So ist die Rundheit zu einem Zwitterwesen hypostasiert, das seine Herkunft aus der Mehrmaligkeit deutlich genug verrät, aber sich doch zugleich als Einmaliges gebärdet. Ebendarum pflegt auch der innere Widerspruch, daß ein Gegebenes zugleich Allgemeines und Einziges sein solle, also sowohl Mehrmaliges wie auch Einmaliges, zugleich Unveränderliches wie auch Veränderliches, so wenig leicht eingesehen zu werden.

Zu diesem Widerspruch kommt nun noch, daß diese angeblichen Allgemein-Einzelwesen als Kräfte angesehen werden, die ihrerseits auf die wirkliche Welt, der sie im Grunde entstammen, mannigfache Wirkung ausüben — eine Behauptung, die, wie der Platonismus lehrt, oft dazu geführt hat, das Schwergewicht von der Wirklichkeit auf eine transzendente, bessere Welt zu verlegen.

Der Begriffsrealismus hat mithin drei Stufen der Entwicklung aufzuweisen: das Allgemeine als Geschiedenes, als Einzelwesen, als Kraft.

Dieses allgemeine Schema gilt nun ebenso für die philosophiegeschichtlich bekannten Formen des Begriffsrealismus wie für die starke begriffsrealistische Unterströmung, von der auch die Gegenwartsphilosophie getragen ist.

Wenn es nämlich üblich ist, von Zunahme des Fiebers, dem Nachlassen des Rechtsbewußtseins, der Ausbreitung der öffentlichen Unsicherheit, der Steigerung der Sterblichkeit, der Entwicklung der Chemie, der Verschmelzung von Gefühlen zu reden, so wird man in diesen Ausdrucksformen wohl nur harmlose, im Höchstfall bildhafte Redeformen sehen, nicht aber Belege für eine begriffsrealistische Umdeutung von Allgemeinem erkennen wollen. In der Tat sind ja die

* Daß der scholastische Realismus bei folgerichtiger Durchführung des Gedankens einer identischen Einheitssubstanz leicht in einen Pantheismus gerät, hat Abaelard bei seiner Kritik des Realismus deutlich gesehen. Vgl. Abaelard, Historia calamitatum, c. 2, 119 A.

Digitized by Google

genannten Beispiele nicht eigentlich dem Gebiet der Philosophie entnommen. Gleichwohl wird in dieser Ausdrucksgewohnheit aber doch schon das begriffsrealisierende Verfahren offenbar. Denn tatsächlich verändert sich ja nicht das Fieber, sondern der Fiebernde: er zeigt nacheinander verschiedene Fieberzustände! So verschmelzen genau genommen auch nicht Gefühle; denn Gefühle sind Ichzustände, aber nicht Elementen vergleichbare Gegenstände im Bewußtsein. Auch die menschliche Sterblichkeit ist trotz graphischer Darstellung derselben kein (sterblicher) Mensch, der wächst. Usw.

Daher entbehrt auch die vielgehörte Rede von der „Entwicklung" z. B. „des Zahlbegriffes" oder „des Atombegriffes" der eigentlichen Tatsachen-Unterlage. Da nämlich das sich Entwickelnde jederzeit Veränderung aufweist, somit Einzelwesen voraussetzt, so müßte sich bei der vorgeblichen Begriffsentwicklung der Begriff („Atom"- oder „Zahl"-Begriff) als vermeintliches Einzelwesen in dauernder Veränderung befinden. Das trifft ja keineswegs zu: jeder einzelne Begriff bzw. Allgemeines ist unveränderlich, er ist allzeit derselbe. Ein Begriff ist wohl anders als ein anderer; aber er wird nicht anders als er ist! Indes auch das Wort („Atom" oder „Zahl") unterliegt nicht ontologisch einer Veränderung, so sehr, grammatikalisch gesehen, diese Annahme nahezuliegen scheint (Deklination). Ja, im strengen Sinne findet hier überhaupt keine Veränderung bzw. Entwickelung statt! Denn der Tatbestand, der zu dieser hypostasierenden Auslegung verleitet hat, ist doch nur soviel: im Laufe der Zeit entsprechen einem bestimmten Wort als Sprachzeichen nacheinander verschiedene Gegebenheiten bzw. Begriffe, die trotz weitgehender Übereinstimmung doch voneinander unterscheidbar sind; ihre Ähnlichkeit erweckt nun zwar den Anschein, als ob die Reihe der Bedeutungen nun die Entwicklungsphasen eines Einzelwesens sind, vergleichbar den Entwicklungszuständen einer wachsenden Pflanze. Aber ebendieses anscheinend wachsende Einzelwesen ist in dem fälschlich als Begriffsentwicklung Ausgedeuteten einfach nicht anzutreffen!

Man pflegt solche Einwendung gegen die bisher angeführten Redeformen gern als wortspalterische und unfruchtbare Nörgelei abzutun und gegen die angeführten Gegengründe das Recht der Sprache, insbesondere der Dichtung geltend zu machen, die gerade aus der Personifizierung ihre besten Kräfte schöpfe. — Ganz gewiß wird durch die dichterisch beflügelte Begriffsrealisierung die Verständigung des Alltagslebens kaum beeinträchtigt. Die Sache wird aber dann schon bedenklicher, wenn das personifizierende, sog. plastischen Stil erstrebende Verfahren nun auch auf das Gebiet der strengen Wissenschaft übernommen wird. Ohne Frage ist zwar auch für den Vertreter strenger Wissenschaft lebhafte und eindringliche Ausdrucksweise eine nicht geringe Zierde. Sobald aber die Güte des wissenschaftlichen Stils erkauft werden soll durch Redeformen nach Art und Weise der Hypostasierung, dann kommt vielleicht das ästhetische Bedürfnis auf seine Kosten; der Sache selbst aber, der die Darlegungen gelten, wird ein schlechter Dienst erwiesen. — Wenn etwa von der „Schöpferkraft des Volksgeistes", der „Wirksamkeit des Zeitgeistes" gehandelt wird — wer wollte leugnen, daß diese hypostasierenden Formulierungen in der Tat dem Irrtum Vorschub geleistet, ja, die ernst gemeinte Behauptung bekundet haben, der Volksgeist z. B. sei ein über den Volksgenossen schwebendes „überindividuelles" Geisteswesen von eigentümlicher Macht, das auf die unter (!) ihnen stehenden, jedenfalls von ihm geschiedenen Individuen seinen Einfluß geltend mache! — Daß inbetreff des sog. Volksgeistes ganz bestimmte, z. T. besonders auffällige Tatsachen vorliegen, ist natürlich nicht zu leugnen. Die ihnen widerfahrende Ausdeutung ist gleichwohl irrig. Denn in Wirklichkeit verhält es sich mit dem „Volksgeist" nicht anders als mit dem „Zeitgeist": „Was ihr den Geist der Zeiten nennt, das ist im Grund der Herren eigner Geist" (Schiller)! M. a. W.:

Digitized by Google

den Einzelgeistern gemeinsame Überzeugungen, Stimmungen, Einstellungen, also Allgemeines, mehreren identisch Eignendes, ist es, was jenen Behauptungen zugrunde liegt und nun irrigerweise zu Über-Individuen von besonderer Wirkungsweise verselbständigt wird. Und gar die „Massenseele"! Während der Ausdruck „Geist" bei seiner Doppeldeutigkeit — Geist[1] als Wissendes (Einzelwesen), Geist[2] als Gewußtes (Allgemeines) — trotz der Umprägung des Volksgeistes oder Zeitgeistes zum selbständigen geistigen Einzelwesen noch immer gestattet, auf die Geistigkeit als Allgemeines (Geist[2]) zurückzugreifen, zwingt das in diesem Sinne eindeutige Wort Seele = Bewußtseinseinzelwesen unweigerlich dazu, das einmal als „Seele" Bestimmte, nämlich die sog. Massenseele, rein als besonderes Individuum zu fassen: hier ist die Hypostasierung am reinsten ausgeprägt, hier ist nach der einmal vorgenommenen Verselbständigung der allgemeinen Form gewisser massenpsychologischer Bewußtseinserscheinungen ein nachträgliches Zurückweichen unter dem Deckmantel einer meist unbemerkten Doppelsinnigkeit (vgl. Geist) erheblich erschwert. Natürlich sind die massenpsychologischen Tatsachen nicht zu leugnen; natürlich pflegen bei Massenzusammenballungen ganz besondere Bewußtseinswirkungen aufzutreten, die beim vereinzelten Bewußtsein ausbleiben. Aber diese besonderen Wirkungen erweisen sich doch immer als die Handlungen der Einzelindividuen selbst und *nur* dieser — so sehr auch der einzelne aus dem unbestimmten Gefühl augenblicklicher Zusammengehörigkeit mit anderen heraus triebhaft handelt — aber nicht liegen dabei Leistungen eines angeblichen Übergeistes vor. Das hierbei vielbeschworene „Kollektiv-Ich" ist doch nicht ein von der Menge gesondertes, d. h. geschiedenes, auf sie einwirkendes geistiges Einzelwesen, eine Kollektivseele; mit dem verunglückten Ausdruck könnte höchstens eine bei allen gleichartige geistige Verfassung, die durch besondere Umstände bedingt ist, begriffen werden. — Wie sehr solche Hypostasierung von seelischen Zuständen, also von Allgemeinem, dem Menschen im Blute steckt, zeigt die Geschichte der Psychologie und Philosophie bis in die unmittelbare Gegenwart hinein aufs deutlichste. Das Wollen z. B., im scholastischen Denken oft genug aus einem seelischen Zustand zu einem Sonderwesen in der Seele umgeprägt, das bisweilen mit einem anderen angeblichen innerbewußten Wesen, dem Verstand, in Kampf liegt, wird in Schopenhauers Philosophie zum selbständigen Urgrund der Welt, fähig sogar, auf einer bestimmten Entwicklungsstufe durch eigene Kraft das Bewußtsein aus sich zu erzeugen. Und die Hegelsche Philosophie, die ja in der Gegenwart ihre Auferstehung feiert, hebt ebenfalls mit einer ebenso kühnen wie folgenschweren Umprägung von Allgemeinem zu Einzelwesen an: „die Idee", nicht umsonst an Platons Ideen erinnernd, bzw. „das Denken", ist zu einem Denkenden, zum Weltgeist verselbständigt worden. Und wenn man im Banne hegelisierenden Denkens heute Recht, Sittlichkeit usw. — meist als „objektiver Geist" bezeichnet — für selbständige Wesenheiten und Kräfte ansieht: merkt man denn, trotz aller Schätzung der von Hegel aufgeworfenen Kulturprobleme, gar nicht, wie in eilfertiger Weise Allgemeines zu Einzelwesen umgedacht wird, das geschieden vom menschlichen Bewußtsein sein Dasein führe? „*Das* Recht", „*die* Sittlichkeit": entweder versteht man darunter bestimmte (subjektive) Gesinnungen, bestimmte (objektive) Handlungsformen, bestimmte (objektive) Einrichtungen — oder aber bestimmte Bezugsverhältnisse zwischen Subjektivem und Objektivem — in jedem Falle handet es sich um Konstantes, Wiederkehrendes, Wiederholbares, also um Allgemeines, nicht um Einzelwesen, die etwa vom Einzelbewußtsein gesondert, ihnen selbständig und selbstherrlich gegenüberträten. Wollte jemand z. B. die

* Auf die bedeutsame Rolle, welche für alle Hypostasierung der Artikel (der, die, das) spielt, hat J. *Rehmke* ausdrücklich hingewiesen: „Eine philosophische Untugend". In „Grundwissenschaft", Bd. III (1922), S. 410 f.

Digitized by Google

sog. „Entwicklung des Rechts" anführen, um sich seiner verobjektivierenden Behauptung um so sicherer zu sein, so frage ich: kann denn eigentlich das Recht selbst sich entwickeln, verändern? Gewiß sind früher andere Rechtsformen als später; aber dieses bloße Nacheinander verbürgt doch nicht schon ein wandelbares Einzelwesen namens „Recht", an das im übrigen wie an jedes Einzelwesen die Frage gerichtet werden müßte, welchen Wesens, ob körperlichen oder seelischen Wesens, es wäre. Ja, kann denn überhaupt von irgendeiner Rechtsentwicklung die Rede sein, ohne daß das menschliche Bewußtseinswesen in allererster Linie in Betracht kämen? Recht ohne Rechtsgenossen? Das wäre völlig ungereimt! Will man über das bloße Nacheinander verschiedener Rechtsformen hinaus gleichwohl noch von Entwicklung reden, dann kann diese dort nur menschliche Bewußtseinswesen betreffen, die sich in ihren Rechtsauffassungen verändern und entwickeln. — Man wird mir vielleicht entgegenhalten: aller Aufwand an Gegnerschaft gegen die Hypostasierung sei gar nicht der Mühe wert; denn im Grunde handele es sich ja nur um Als-ob-Betrachtung, um bildliche Vergleiche. Demgegenüber ist zunächst zu sagen, daß der entschuldigende Hinweis auf bloße Analogisierungsweise zum mindesten nicht z. B. für Hegels und Schopenhauers Weltgründe angängig ist: Hegels und Schopenhauers Weltgrund gelten in der Tat als Einzelwesen! — Vor allem aber dies: solange jene Vergleichungsweisen mit der erforderlichen Einsicht in ihre allzu engen Grenzen angewandt werden, mag ihre Verurteilung verfrüht sein. In Wirklichkeit aber kann sich niemand, nicht einmal ihre philosophiegeschichtlichen Urheber, dem Zwang der hypostasierenden Bilder entziehen. Wer nur ehrlich genug ist, wird sich dabei ertappen, daß er allen Ernstes „das Reich der Kultur" irgendwie als eine Einheit von Einzelwesen, d. h. hypostasiertem Allgemeinen, vorstellt. Den untrüglichsten Beweis liefert da das im selben Gedankenzusammenhang genannte schon zum Schlagwort gewordene „Reich der Werte". Wie wenig diese Redeweise die harmlose Rolle dichterisch beflügelter Verbildlichung spielt, zeigt am unzweideutigsten ihre allgemeinübliche Verwendung als Ausdruck einer ganz bestimmten Fassung der Lehre vom absoluten Wert: gerade die ausdrückliche Versicherung, das Reich der Werte liege als transzendent „jenseits der sog. Wirklichkeitssphäre" (Rickert) zeigt ja genügsam, daß hier „Wert" im wahren Sinne des Wortes „verabsolutiert", d. h. losgelöst, abgesondert, geschieden ist von dem sog. Wertträger, daß die Werte, in einer bestimmten Rangordnung aufgereiht, allen voran das sog. „normative Dreigestirn des Guten, Schönen, Wahren", auf die Wirklichkeit herniederscheinen*. Daß hier ausgesprochenermaßen Allgemeines — die Subjekt-Objekt-Relation „Wert" — zum Einzelwesen umgestempelt ist, kann beim besten Willen niemand in Abrede stellen. Was aber hierbei für unseren Nachweis hypostasierender Denkgewohnheiten in der Gegenwart von ganz besonderer Bedeutung wird, ist die Tatsache, daß die Behauptung vom Wert-Reich seitens ihrer Vertreter nicht nur ausdrücklich in Vergleich zu Platos Reich der Ideen gesetzt wird, sondern vor allem auch als bewußte Erneuerung und Fortsetzung des platonischen Himmelreichs der Ideen gefeiert und gepriesen wird. Daß „die Werte" in Übereinstimmung mit den „Ideen" nun obendrein als Kräfte angesehen werden, die auf die Werdewelt einwirken, kann daher gar nicht mehr Verwunderung erregen.

2.

Der Universalienrealismus, gleichviel ob in seiner gegenwärtig häufigeren, mehr platonischen Form als transzendenter oder in seiner mehr aristotelischen

* Daß die Anerkennung absoluten Wertes durchaus nicht zu einer Verabsolutierung zu führen braucht, habe ich in meiner Schrift: „Wert. Eine philosophische Grundlegung", Erfurt 1926, nachgewiesen.

Digitized by Google

Form als immanenter Realismus, enthält in seiner Auffassung der universalia als „res" im Grunde zwei — wenn nicht, wie später zu zeigen, noch mehr — miteinander verschränkte Behauptungen. Er betrachtet das Allgemeine nicht nur als „res", d. h. Einzelwesen (Substanz), sondern sieht den „res"-Charakter des Allgemeinen vor allem auch in seiner „Realität", d. h. Wirklichkeit: das Allgemeine ist als „real" ihm jederzeit wirkliches Einzelwesen bzw. einzelwesiges Wirkliches.

Es ist klar, daß die Lehrmeinungen, welche dem Realismus entgegenstehen, in erster Linie gegen diese Doppelbehauptung angehen: der Nominalismus ebenso wie der Konzeptualismus verwerfen das Allgemeine, indem sie es sowohl als (wirkliches) Einzelwesen als auch als (einzelwesiges) Wirkliches leugnen.

Wenn also Nominalismus und Konzeptualismus das Allgemeine bestreiten, so ist ihre Absicht noch nicht damit schon völlig beschrieben, daß sie die Erhebung zum Einzelwesen, d. h. die Hypostasierung, für unzulässig erklären; sie behaupten vor allem auch, das Allgemeine sei überhaupt nichts Wirkliches. Es gibt, so lehren sie, kein Allgemeines, d. h. nicht ein Wirkliches, das als identisch im Nacheinander oder im Zugleich wiederholt, d. h. mehrmalig vorhanden wäre. Die Wirklichkeit besteht für sie nur aus Einigem, Einmaligem (Individuellem).

Es ist seltsam genug, daß Nominalismus und Konzeptualismus ebenso wie ihr Gegenpart im letzten Grunde aus ein und demselben Vorurteil erwachsen, wobei es ohne Belang ist, ob und inwieweit dieser Ausgangspunkt in den verschiedenen Lehrmeinungen ausdrücklich als solcher bezeichnet wird. Es ist die vorerwähnte sensualistisch gefärbte Auffassung, nach der das Allgemeine unwahrnehmbar sei — eine Meinung, die Vorhandensein und Bedeutung nominalistischer und konzeptualistischer Strömungen in der Gegenwartsphilosophie erst voll verstehen lehrt. Alle drei Richtungen lehnen nämlich — ob mehr ausdrücklich als unausdrücklich, spielt in Anbetracht des Grundsätzlichen keine Rolle — wahrnehmbares Allgemeines ab: der Realismus, um die Wirklichkeit des Allgemeinen als geschieden vom wirklichen wahrnehmbaren Einzelwesen anzuerkennen, der Nominalismus, um sie gänzlich zu verwerfen, der Konzeptualismus, um sie als geschieden vom wirklichen Einzelwesen (obschon durch ihre Konformität irgendwie bedingt) in der Bewußtseinswirklichkeit in Gestalt des Begriffes gelten zu lassen.

Ohne Frage tritt die sensualistische Grundeinstellung beim Nominalismus am deutlichsten zutage. Es ist daher auch nicht verwunderlich, daß er in den gegenwartsphilosophischen Strömungen des Empirismus (Positivismus), Irrationalismus und Individualismus am sichtbarsten in Erscheinung tritt. Denn das ist ja gerade ihr gemeinsamer Charakterzug, daß sie nur Individuelles, Einmaliges, Unwiederholbares als wirklich anerkennen und damit das Wiederholbare, Wiederkehrende, also das identisch Mehrmalige als nichtseiend ablehnen. Diesen heraklitischen Nominalismus in der gegenwärtigen Lebensphilosophie hat Maximilian Beck in dieser Zeitschrift Heft 3 (1929), S. 171 ff. ausführlich behandelt, so daß sich eine Behandlung dieser unbewußten Erneuerung des Nominalismus hier erübrigt.

3.

Konzeptualistische Denkweise in der Gegenwartsphilosophie aufzudecken, dürfte zunächst als sehr unwahrscheinlich gelten. Dies um so mehr, als sich bekanntlich der scholastische Konzeptualismus Abaelards nicht in dem Maße als geschlossenes System fassen und formulieren läßt wie die anderen Beantwortungen der Universalienfrage. Versteht man aber in etwas weitgefaßtem Sinne unter Konzeptualismus diejenige Beurteilung des Allgemeinen, nach der zwar in der Einzelwesenwirklichkeit die tatsächlichen, auf Übereinstimmungen der Einzelwesen beruhenden Grundlagen des Allgemeinen zu suchen sind, aber doch erst

Digitized by Google

durch Abstraktion im erkennenden Bewußtsein das Allgemeine zustande kommt, dann wird es nicht schwer halten, in diesem Sinne konzeptualistische Gedanken im philosophischen Denken der Gegenwart aufzuspüren. Freilich handelt es sich auch hier nicht etwa um die Feststellung, daß in der Gegenwart die konzeptualistische Lösung in bewußter philosophiegeschichtlicher Anknüpfung an die Scholastik erneuert werde. Vielmehr steht hier nur zur Frage, inwieweit unbemerkterweise das Problem des Konzeptualismus seinem zeitlosen Gehalt nach in der Gegenwart lebendig ist und gleichsam heimlich das philosophische Denken beeinflußt.

In der Tat ist die Ausbeute in dieser Hinsicht ganz erheblich. Entspricht doch fast die ganze Lehre vom Begriff der konzeptualistischen Denkweise; und zwar nicht nur da, wo, wie in der Logik, der Begriff ausdrücklich Gegenstand der Untersuchung ist, sondern auch ganz besonders allüberall, wo in philosophischen Erörterungen beliebigen Gegenstands Überlegungen vorausgesetzt sind, die stillschweigend Begriff und Begriffliches betreffen.

Schon die fast unumstritten herrschende Auffassung vom Begriff als einem Innerbewußten verläuft ganz und gar in den Rahmen konzeptualistischer Denkweise, welche den Begriff der Welt der Einzelwesen gegenüberstellt. Mit dieser Subjektivität des Begriffs hängt aber die ebenso unangetastete Lehre aufs innigste zusammen, derzufolge das als Begriff gefaßte Allgemeine etwas Nichtwirkliches darstellt, das im Gegensatz zur Wirklichkeit der Einzelwesen steht. Ganz und gar in der Weise des Konzeptualismus vollzieht sich ferner die als Abstraktion bezeichnete Auffassung von der Begriffsgewinnung: daß der Begriff durch Denktätigkeit gebildet werde, gilt nicht minder als unbezweifelbare Selbstverständlichkeit wie die Behauptung von Begriffsverknüpfungen. Gerade die dabei zutage tretende Fassung des „Begriffes" ist mittelbar der Beweis dafür, daß die Begriffe unbesehen wie Einzelwesen angesehen werden, die, Bausteinen vergleichbar, im Bewußtsein hergestellt und aufgebaut werden.

Vergleicht man übrigens diese konzeptualistische Betrachtungsweise mit der des transzendenten Realismus, so zeigt sich eine auffallende Übereinstimmung. Dort wie hier gilt das Allgemeine als geschieden vom Einzelwesen, da wie dort ist es zum Einzelwesen verselbständigt; und beide Male wird ihnen eine Wirklichkeit neben der Welt der Einzelwesen zugesprochen: da eine Welt-transzendente, hier eine Bewußtseins-immanente; ja, auch Betätigung trifft sie in beiden Fällen, nur daß da das ontologisch gefaßte Allgemeine aktiv, hier das logisch gefaßte Allgemeine passiv erscheint. Man könnte ja sogar versucht sein, den Konzeptualismus als einen ins Logische übersetzten Realismus zu bezeichnen.

Während aber der Universalienrealismus schon für oberflächliche Beurteilung unhaltbar erscheint, namentlich in seiner transzendenten Ausprägung, bedarf die im gegenwärtigen Denken so fest verwurzelte konzeptualistisch gehaltene Auffassung des Begriffs einer eingehenden Prüfung.

Ist denn tatsächlich der Begriff etwas Innerbewußtes? — Gegen dieses ewigjunge Vorurteil anzugehen, mag fast wie Vermessenheit anmuten. Sofort erhebt sich nämlich die Gegenfrage, ob etwa der Begriff gar etwas Außerbewußtes bedeuten solle. Dieser Einwurf führt sogleich mitten in die Kernfrage hinein. Denn die stillschweigende Voraussetzung für jene Behauptung und ihre Gegenrede ist die Annahme eines „Innerhalb und Außerhalb des Bewußtseins"! Überdenkt man aber gründlich das Wesen des erkennenden Geistes, so erhellt, daß das Bewußtsein etwas völlig Unausgedehntes, Unräumliches und damit auch schlechthin Unörtliches ist. Diese außerordentlich bedeutsame Tatsache verbietet es aber, irgendwelche Raumgrenzen für das Bewußtsein anzunehmen. Freilich nicht, als ob damit das Bewußtsein grenzenlos, unendlich ausgedehnt und so allörtlich wäre! Das würde ja doch wieder das Bewußtsein als raumhaftes Wesen voraus-

Digitized by Google

setzen. Nein: das Bewußtsein hat seiner ureigentlichen Natur nach überhaupt nichts mit Raum und Ort zu schaffen. Wohl steht es mit dem raumhaften Gehirn in Wirkungszusammenhang, aber der Partner des Gehirns, eben das Bewußtsein, kann in keiner Weise durch Ausdrücke des Räumlich-Örtlichen charakterisiert werden; jedweder Versuch bedeutet im Grunde eine Materialisierung dieses wesenhaft immateriellen Einzelwesens — eine Vergewaltigung der Tatsache des Bewußtseins, die wegen der schlechthinnigen Wesensfremdheit von Körperlichem und Unkörperlichem noch ungeheuerlicher ist, als wenn man etwa der mathematischen Linie ein Gewicht zusprechen wollte. Ist also das Bewußtsein von allem Körperhaft-Räumlichen grundverschieden, so grundverschieden, daß auch nicht eine einzige Übereinstimmung festzustellen ist, dann ist es in der Tat unmöglich, irgend etwas — sei es Räumliches, sei es Unräumliches (Seelisches) — in Beziehung auf das Bewußtsein als „außerhalb" oder „innerhalb" von ihm zu bezeichnen. Man entgegne nicht: das Haus vor mir sei doch zweifellos außerhalb von „mir"! Gewiß befindet sich das Haus außerhalb, aber das heißt außerhalb meines Leibes, dieses besonderen Raumwesens. Diese raumgegründete Beziehung kann natürlich nicht gelten, wenn und sofern nun das eine Bezugsglied, das Bewußtsein, selbst gar nichts Räumliches ist; da kann von irgendwelcher Entfernung und dergleichen keine Rede mehr sein. Die scheinbare Richtigkeit jener Behauptung eines „Außer-mir" bzw. „Zu-mir" fließt allein aus der irrigen Annahme, „Mensch" sei im monistischen Sinne ein Einzelwesen, während er dualistisch als die Wirkenseinheit zweier wesensungleichartiger Einzelwesen, des (materiellen) Leibes und des (immateriellen) Bewußtseins, zu begreifen ist*). — Indes schon hält man den Einwand bereit, die Ausdrucksformen „Innerhalb-Außerhalb" des Bewußtseins seien ja doch nicht wortwörtlich zu nehmen, selbstverständlich könne dem unräumlichen Bewußtsein nicht ein räumlich-Innen noch ein räumlich-Außen zugemutet werden. Demgegenüber ist zu sagen, daß diese Versicherung in der Regel niemand zu verhindern mag, nun doch insgeheim, ja ungewollt das Innen und Außen für das Bewußtsein wörtlich zu nehmen. „Der Begriff ‚im' Bewußtsein" — eine wenn auch versteckte Raumbeziehung liegt doch dieser Ausdrucksform zugrunde. Das kann ja auch sogar nicht verwundern. Die Gewalt dieses dem Räumlichen nun einmal entlehnten Ausdrucks ist zu stark, als daß sie nicht seinen Benutzer auch gegen seinen eigenen Vorsatz, ihn nicht wörtlich zu nehmen, in seinen Bann schlüge. Ebendarum empfiehlt es sich schon, sich dieser Redeweisen um der Sache willen gänzlich zu entschlagen. — Selbst wenn es aber möglich wäre, sich der Sinnkraft der Redeweise vom „Begriff im Bewußtsein" zu entziehen, was soll dieser Ausdruck, unwörtlich genommen, besagen? Gewöhnlich stellt sich auf diese Frage die Antwort ein, „Begriff im Bewußtsein" bedeute weiter nichts als das Bewußtseinsmäßige, die Zugehörigkeit des Begriffs (z. B. Rund) zum Bewußtsein, seine Bewußtseinsartigkeit im Vergleich zu dem Gegebenen der Wirklichkeit, dem er — von ihm geschieden — entspreche. Die Antwort ist falsch. Der Begriff „rund" ist, obschon vom Bewußtsein erfaßt, darum dennoch nicht selbst ein Bewußtseinsartiges, d. h. Seelisches; „Rund", diese vielen Körpern eigene „Konformität", wandelt sich nicht unter der Bezeichnung als „Begriff (des) Rund" zu einem bewußtseinsartigen Zustand, einer seelischen, d. h. der Seele wesenszugehörigen, Bestimmtheit, was ja folgerichtig zu der völlig ungereimten Behauptung führen müßte: das Bewußtsein sei rund. — Was soll aber dann „Begriff im Bewußtsein" — unbildlich gemeint — bedeuten? Beantwortet man diese Frage nun im Hinblick

* Daß die irrige Gleichung Ich-Mensch statt Ich-Bewußtsein die so gänzlich verfahrene Lage der Erkenntnistheorie zur Folge hat, hat J. Rehmke mehrfach ausführlich dargetan. Vgl. J. Rehmke, Logik, (1923) S. 112 ff., ferner J. Rehmke, Philosophie als Grundwissenschaft² (1929), 165 ff., 247 ff., 379 ff.

Digitized by Google

auf die Entkräftung der bisher gegebenen Antwort damit: Begriff sei nicht Bewußtseinsmäßiges, sondern gerade Anderes als das Bewußtsein, so wäre zu dieser Antwort zunächst nichts zu bemerken. Aber diese neue Feststellung will meist zugleich auch mitbedeuten, der Begriff Rund sei auch etwas Anderes als das (wirkliche) Rund des Körpers. Dann frage ich: Worin besteht denn nun der Unterschied zwischen dem Körperrund und dem Begriff Rund? Ist das Rund des Körpers seinem Sachgehalt nach anders als der Begriff Rund? Wer diese tatsächlich nur verneinbare Frage mit Ja beantwortet, der kann das überhaupt nur, wenn er nun doch seine Zuflucht zu der ganz wörtlich verstandenen Redeweise vom Begriff i m Bewußtsein nimmt: das Rund gilt ihm als außerbewußt, der Begriff Rund als innerbewußt; und nur durch diese Raumbeziehung wird ihm noch möglich, einen Dualismus zwischen Körperrund und Begriff Rund zu verfechten. — Es hilft ihm auch nichts, wenn er, um diesem Irrtum zu entgehen, den vermeintlichen Unterschied zwischen beiden dadurch glaubhaft machen wollte, daß er das Körperrund als wirkliches Rund, den Begriff Rund als nichtwirkliches Rund bezeichnete. Denn ebendies ungewollte Zugeständnis ihrer Identität nötigte ihn nun erst recht zu der Auskunft, wieso nun gerade durch das Begriffsein „Rund" zur Nichtwirklichkeit verdammt würde! Die Aufklärung wird er schuldig bleiben, wenn er nicht wieder auf das alteingewurzelte Vorurteil zurückkommt, nach dem das Wirkliche „außer", das Nichtwirkliche doch „im" Bewußtsein sei!

Wenn nun aber die (angebliche) Zweiheit z. B. von Rund dem Begriff „des" Rund doch zu Recht bestehen soll, ohne daß sie durch versteckte Bezugnahme auf einen Ort im Bewußtsein begründet zu werden brauchte — worin soll sie schließlich ihren Grund haben? Ohne Frage wird die in Rede stehende Geschiedenheit von Rund und dem Begriff des Rund durch einen besonderen, schon früher erwähnten Umstand gefördert: durch die allerdings unzulässige Verwechselung von Begriff (conceptus) und Wort (sermo bzw. flatus vocis). Natürlich ist das Wort „r-u-n-d", gleichviel, ob es als bloßes Lautgebilde (flatus vocis) oder als Sinnhaftes, bzw. begriffausdrückendes Lautgebilde (sermo) verstanden wird, von dem Tatbestand Rund verschieden! So ist es kein Wunder, daß diese unbegreifbare Verschiedenheit zwischen dem Wirklichen „Rund" und dem Wirklichen, dem Wort „R-u-n-d", anscheinend eine Stütze für die behauptete Zweiheit von Rund und „Begriff des Rund" abgibt. Tatsächlich ist jedoch die dabei vorausgesetzte Gleichsetzung von Wort und Begriff unhaltbar. Damit ist aber auch die geforderte Begründung für die angebliche Zweiheit von Rund und Begriff Rund nicht erbracht. — Mittelbar ergibt sich daraus das ungewollte Zugeständnis, daß jener Dualismus mit der beiderseitigen Entsprechung der zwei geschiedenen Glieder (Rund und s e i n Begriff) im letzten Grunde doch in der irrigen, wenn natürlich auch nicht deutlich bewußten, sondern nur ganz vage vorschwebenden Vorstellung einer Fixierung des Begriffes im Bewußtsein ihre Wurzel hat: auf andere Weise ließe sich in der Tat nicht der Dualismus glaubhaft machen!

Bildet also die Annahme einer Verankerung der Begriffe „i m Bereich" des Bewußtseins den eigentlichen Halt für die Doppelung „Rund — Rundbegriff", dann ist mit diesem Zugeständnis die Verselbständigung der Begriffe zu innerbewußten E i n z e l w e s e n ohne weiteres gegeben, ja sie ist der mittelbare Beweis für die vorgenommene Verräumlichung des erkennenden Bewußtseins. Denn, was sich i n etwas befinden kann, wird auch stets als Einzelwesen (Gegenstand) vorgestellt. Das Enthaltensein ist immer nur Einzelwesen möglich. Daß nun die Begriffe nach allgemeiner Ansicht als Einzelwesen gelten, verrät die übliche Behauptung vom Begriffe-Bilden am deutlichsten. Werden doch angeblich durch Abstraktions-„Tätigkeit" aus Wahrnehmungen und Vorstellungen die gemeinsamen Merkmale gleich Steinchen herausgelöst und zu neuen Einzelwesen

Digitized by Google

(Begriffen) zusammengesetzt, die sich dann durch die sog. Denktätigkeit zu Urteilen verknüpfen lassen sollen.

Es ist ein gar seltsames Schauspiel der gegenwärtigen Philosophie, daß die geradezu ungeheuerliche Begriffs-Phantastik noch immer am Werke ist. Es ist an der Zeit, daß die Gegenwartsphilosophie sich dieser konzeptualistisch gefärbten Auffassungsweisen vom Begriff entschlägt, die im Grunde auch dann noch ihr Wesen treiben, wenn sie sich in die entschuldigende Ausrede bloß bildlicher Redeweisen hüllen. Denn tatsächlich bilden sie den eigentlichen Unterton bei aller Begriffslehre, obschon oder vielmehr weil sie nicht als gesonderte, eigens unter logischem Gesichtspunkt unternommene Untersuchungen, sondern als unbemerkte gedankliche Voraussetzungen fast aller philosophischen Bemühung vorhanden sind.

II.

Will man das Problem des Allgemeinen einer befriedigenden Lösung zuführen, denn dürfte es sich für den Versuch einer Aufzeigung der Hauptlinien empfehlen, an die mit den scholastischen Auffassungen übereinstimmenden Denkgewohnheiten der gegenwärtigen Philosophie anzuknüpfen. Dann ergeben sich in natürlicher Weise drei miteinander eng verschlungene Grundfragen: 1. — im Hinblick auf den Nominalismus — „Gibt es (wirkliches) Allgemeines?"; 2. — im Hinblick auf den Realismus — „In welchem Verhältnis steht das Allgemeine zur Einzelwesen-Wirklichkeit?"; 3. — im Hinblick auf den Konzeptualismus — „In welchem Verhältnis steht das Allgemeine zum Begriff?"

Man muß sich freilich wundern, daß die Frage nach dem Vorhandensein des Allgemeinen so vielfältige Antwort zu finden pflegt, daß sich aus ihr nicht nur zwei, sondern mindestens sogar drei grundsätzlich verschiedene Stellungnahmen zum Allgemeinen ergeben. Grund dafür ist die meist ganz übersehene Undeutlichkeit der ganzen Fragestellung. Wenn die Frage nämlich lautet: Besteht das Allgemeine als etwas Besonderes (res) für sich?, so durchkreuzen sich unter dieser Formulierung vier verschiedene Fragerichtungen. In erster Linie zielt die Frage darauf ab, ob das Allgemeine z. B. Rund etwas (1) — sei es Gegebenes, sei es Wirkliches, „Reales" — ist. Das ist zunächst ohne weiteres gleichbedeutend mit der Überlegung, ob das Allgemeine ein besonderes, von allem Sonstigen Unterscheidbares ist; denn jedes „Etwas" Genannte ist von vornherein ein von Anderem Unterschiedenes. Da aber, wie bei der Behandlung des Begriffsrealismus gezeigt, die Unterschiedenheit sogleich als Verschiedenheit und Geschiedenheit aufgefaßt zu werden pflegt, ergibt sich eine, von der ersten doch etwas abweichende Frage (2). Denn wenn auch alles Verschiedene (Rund : Rot) jederzeit im Verhältnis der schlechthinngien Unterschiedenheit zueinander steht, so ist doch nicht jedes schlechthin Unterschiedene (Nichtidentische) schon Verschiedenes, wie ja das Beispiel „Körperrund : Rundkörper" zeigt, bei dem — trotz unbezweifelbarer Unterscheidbarkeit — gleichwohl Rund, als der Kugel zugehörig, von ihr nicht ver- oder geschieden ist. — In der Aufgabe, ob Allgemeines etwas Besonderes für sich sei, klingt aber mit dem Ausdruck „für sich" noch Zweierlei an: einmal die Überlegung, ob das in Frage Stehende etwas Selbständiges für sich („res"), d. h. ein Einzelwesen (3) ist, sodann die andere, ob es in dem Sinne für sich bestehe, daß es nicht zur sog. Außenwelt (4) gehöre. Es liegt auf der Hand, daß zu diesen vier Abschattungen der Universalienfrage das lateinische „res" nicht wenig beigetragen hat, das bald auf das Körperhafte, bald auf das Substantielle, bald auf das Reale hindeutet. —

Geht man also von der vierfältig zu verstehenden Universalienfrage aus, so zeigt sich Folgendes. Die realistische Auffassung sieht in dem All-

Digitized by Google

gemeinen (z. B. Rund) etwas Wirkliches, Reales, wobei sie seine Unterschiedenheit zur Verschiedenheit bzw. Geschiedenheit soweit übersteigert, daß sie das Allgemeine zum Einzelwesen umdenkt, welches — gleichviel ob als immanent oder als transzendent — der Außenwelt, d. h. der der sog. außerbewußten Wirklichkeit angehört (zumal es ja für den Realismus nicht ein als Erzeugnis des Bewußtseins gilt). — Der Nominalismus dagegen verneint die Realität des Allgemeinen, indem er mit Recht gegen die Behauptung der Verschiedenheit z. B. von Körper-Rund und Körperrund angeht. Folgerichtig lehnt er nun mit der Verwerfung der Wirklichkeit des Allgemeinen auch dessen Substanzialität ab, während er den Schein des Allgemeinen an der Außenwelt gelten lassen kann. Der Konzeptualismus, dem Realismus verwandter als dem Nominalismus, nimmt im Unterschied zu jenen beiden Auffassungen das Allgemeine von vornherein als Begriff in das Bewußtsein auf, bejaht aber folgerichtig nun Substantialität, Realität und Geschiedenheit. Somit ergibt sich unter Vorwegnahme einiger späterer Erörterungen folgendes Schema:

	wirklich	ver-(ge-)schieden	Einzelwesen	außenweltlich (körperlich)
Realismus	+	+	+	+
Nominalismus	−	−	−	(+)
Konzeptualismus	+	+	+	−
Richtigstellung	+	−	−	+

1.

Gibt es Allgemeines? Findet sich im Wirklichen Mehrmaliggegebenes? Die nominalistischen Denkrichtungen alter und neuer Zeit verneinen diese Frage bedingungslos. Ihnen gilt allein das Einmalige, Individuelle als wirklich: wirklich ist nicht das Rot, sondern ausschließlich das Rote. Wo etwa jemand als Verschiedenem gemeinsam ein und dasselbe Rot meint feststellen zu können, da wird der Vertreter des Nominalismus sofort entgegenhalten, das Betreffende sei gar nicht Rot schlechtweg, sondern im besonderen Rosarot, bzw. Dunkelrot. Rot schlechtweg gebe es gar nicht. Aber auch Dunkelrot z. B. sei immer individuelles Rot. Durch den jeweiligen Zeitpunkt werde die Einmaligkeit jenes Dunkelrot genügsam gewährleistet. Und für den Fall etwaiger Gleichzeitigkeit zweier dunkelroter Gegenstände begründe der besondere Ort die Einmaligkeit des einen wie des anderen Dunkelrot. Im übrigen sorge schon die Wirklichkeit dafür, daß nicht zwei Gegenstände gleich dunkelrot gefärbt sind.

Demgegenüber ist Folgendes zu sagen. Selbst angenommen, es gäbe in der Wirklichkeit nicht zweimal dasselbe: was hindert, das Rot, was da die Wirklichkeit bietet, nun, wenn auch als nichtwirklich, nochmals, also dasselbe mehrmals vorzustellen! Für die ontologische Frage der Mehrmaligkeit des Identischen ist das völlig ausreichend. Denn durch das Nichtwirklichsein wird ja das Rot seinem Wesen nach auch nicht im geringsten beeinträchtigt! Also im Sinne des bloßen Gegebenseins gibt es Allgemeines, d. h. Mehrmaliges.

Was aber berechtigt den Nominalisten dazu, von Dunkelrot hier und Dunkelrot dort oder von Dunkelrot jetzt und Dunkelrot früher zu sprechen, wenn er nicht dasselbe, Identische meint, das sich entweder mit jenem oder diesem Ort oder Zeitpunkt zusammenfindet! Ort und Zeitpunkt sind ja doch nicht Wesenszüge, Charaktere von Farben als solchen; sie gehören nicht (konstituierend) zu einer Farbe, sondern nur mit ihr zusammen! Nur die arge Verwechselung von Zugehörigkeit und Zusammengehörigkeit vermag die Scheinbehauptung einer

Digitized by Google

durch Ort oder Zeitpunkt besonderten (individuierten) Farbe herbeizuführen. Und daß wir z. B. Dunkelrot und Hellrot als Rot, Rot und Grün wieder als Farben bezeichnen, also als einander ähnlich feststellen, kann ja seinen Grund allein nur darin haben, daß die als Farben bezeichneten verschiedenen Tatbestände doch in einem Identischen, eben der tatsächlichen Farbigkeit übereinstimmen. Weshalb denn auch die konzeptualistische Lehre von der Conformitas halbwegs auf dem richtigen Wege zur Wahrheit ist.

Nun ist allerdings richtig: Allgemeines wie Farbe kommt in der Wirklichkeit, wie man zu sagen pflegt, nicht allein vor, sondern immer nur als besondere Farbe. Was will das sagen? Farbigkeit ist nicht etwas von Grün bzw. dem farbigen Gegenstand Verschiedenes! Hier liegt allein der schon vorerwähnte Ausgangspunkt alles nominalistischen Denkens. Insofern ist also der Nominalismus im Recht, als er die Verschiedenheit des Allgemeinen bestreitet. Aber verkehrt ist es nun, aus dieser Feststellung auf die Nichtwirklichkeit des Allgemeinen zu schließen. Mit allem Nachdruck muß gegen diese nominalistischen Umtriebe, die Wirklichkeit des Allgemeinen abzuleugnen, Einspruch erhoben werden. Es ist nicht wahr, daß das Allgemeine nicht vorhanden wäre. Es ist ebenso wirklich wie das Einzelwesen, dem es (konstituierend) zugehört.

2.

Damit sind wir bereits bei der zweiten Frage, der bereits früher angedeuteten Frage nach dem Verhältnis von Allgemeinem und wirklichem Einzelwesen angelangt. Solange man sich freilich dieses Verhältnis nach Art der Beziehung zwischen Substanz und Akzidens zu verstehen sucht, wird man den Tatsachen nie gerecht werden. Denn diese Auffassung zerspaltet ja das Einzelwesen in zwei verschiedene bzw. geschiedene, wie Kern und Schale bloß zusammengehörige Einzelwesen. Tatsächlich besteht aber zwischen Einzelwesen (Kugel) und Allgemeinem (Rund) nicht das Verhältnis der Verschiedenheit oder Geschiedenheit, sondern Rund gehört, obschon unterscheidbar von Kugel, doch zu ihr in dem Sinne, daß der (runde) Körper, das Einzelwesen, ohne seine besondere Gestalt, d. h. ohne sein Allgemeines überhaupt nicht wäre. Besteht demnach das wirkliche Einzelwesen aus Allgemeinem, dann dürfte um so eher einleuchten, daß das dem Einzelwesen gezuhörige Allgemeine damit auch selbst als wirklich zu gelten hat.

Wird aber die Wirklichkeit des Allgemeinen endgültig anerkannt, dann verliert auch die nominalistisch-sensualistische Gegenwartsmeinung ihre Gültigkeit, die mit Hilfe der vorwissenschaftlichen Gleichmacherei „wirklich = Einzelwesen = wahrnehmbar" dem Allgemeinen die Wahrnehmbarkeit abspricht. Das Allgemeine ist nicht minder wahrnehmbar als das Einzelwesen. Ja, das Allgemeine ist sogar das ursprünglich Gewußte, und erst allmählich begreifen wir das Einmalige, Einzige, insbesondere das Einzelwesen. —

Wenn nun das Allgemeine unbedingt als etwas Wirkliches anzuerkennen ist, so ist es damit doch nicht ein von dem Einzelwesen, dem es zugehört, Verschiedenes oder gar selbst nach begriffsrealistischer Ansicht ein Einzelwesen. Daß das Allgemeine aber trotz seiner Wirklichkeit nicht nach konzeptualistischem Vorgang als Begriff „in" das Bewußtsein verpflanzt wird, dafür verbürgt seine Zugehörigkeit zu einem körperlichen Einzelwesen (vgl. das Schema).

3.

Weit schwieriger erscheint die dritte Frage, die das Verhältnis des Allgemeinen zum Begriff betrifft. Während der Nominalismus die Wirklichkeit des Allgemeinen verneint, hält der Konzeptualismus seine Wirklichkeit als Begriff im Bewußtsein aufrecht, indem er von dem Vorurteil ausgeht, Einzelwesen sei allein wahrnehmbar, Allgemeines (Begriff) allein denkbar.

Digitized by Google

Wenn nun aber die Behauptung einer Bewußtseinsimmanenz, wie oben nachgewiesen, mit dem immateriellen Wesen des Bewußtseins in unvereinbaren Gegensatz steht — wie soll da der „Begriff" verstanden werden? — Sollten „Begriff" und „Allgemeines" zur Bezeichnung von zweierlei Gegebenen dienen, dann bleibt dem Verfechter dieser Behauptung immer die Pflicht und Aufgabe, diesen Unterschied irgendwie zu begründen, ohne daß er aber dabei — offen oder versteckt — irgendwie auf den Begriff als innerbewußtes Gebilde ausgehen dürfte! Diese Aufgabe ist unlösbar. Denn Begriff und Allgemeines sind in der Tat identisch in dem Sinne, daß z. B. das wirkliche Rund einer wirklichen Kugel sich seinem W e s e n (Sachgehalte) nach in nichts von dem Begriff „Rund" unterscheidet. Wenn wir aber doch „Allgemeinessein" und „Begriffsein" unterscheiden, so steht das zu der vorerwähnten Identität in keinem Widerspruch. Denn ebendasselbe Rund nennen wir dann Begriff, sofern als wir dies Allgemeine in B e z i e h u n g auf das begreifende Bewußtsein als logische Bestimmung im Urteil betrachten.

Im letzten Grunde kann also erst die Einsicht in das Wesen des Bewußtsein und deren hier nur angedeuteten weitgreifenden Folgen die wahre Bedeutung des Begriffs erkennen lassen. Deren Verständnis aber setzt die W i r k l i c h k e i t des Allgemeinen voraus. Deren Anerkennung kann aber nur gelingen, wenn sich die gegenwärtige Philosophie von den kaum gefühlten realistischen bzw. nominalistischen und konzeptualistischen Bindungen endgültig befreit!

Digitized by Google

Gegen entia rationis, sogenannte irreale oder ideale, Gegenstände.

Briefe Franz Brentano's
(ausgewählt und erläutert von Professor Oskar Kraus, Prag).

Die nachfolgenden Briefe Brentanos sowie meine Anmerkungen zu ihnen verfechten denselben Gedanken, den ich in meinem Vortrage über „Die kopernikanische Wendung in Brentanos Erkenntnis- und Werttheorie" dargelegt habe. (Nr. 3 der Philosophischen Hefte.)

Die Erkenntnislehre und Urteilskritik muß „gnoseologisch" begründet werden. Der „ontologische" Ausgangspunkt ist verkehrt: wie der naive Realismus unkritisch ist, so ist es auch der platonische. Jener glaubt die Dinge der Sinneswelt, dieser Dinge der noetischen Welt zum Ausgangspunkt nehmen zu dürfen.

Auch der platonische Realismus der Ideenwelt ist naiv; aber wie jener ist er natürlich und als erster Versuch einer Urteilskritik vollkommen begreiflich. Die Neu-Kantianer glaubten, Platon gegen diese Auffassung verteidigen zu müssen; ihn aber zu einem Cohenianer zu machen, ist um so verkehrter, als ja heute noch — und nicht nur im Lager der „idealistischen Philosophie" — der Glaube an „ideale Gegenstände", „Noemata", „Objektive" u. dgl. Undinge unausrottbar ist.

Wenn man heute noch glaubt, die Objektivität, die Absolutheit unserer Erkenntnis und unserer Wertungen nur dadurch retten zu können, daß man derartige imaginäre Erkenntnis- und Wertgegenstände fingiert, so ist es doch um so plausibler, daß der erste Versuch sich gegen den protagoreischen Relativismus zu schützen ein Gleiches oder Ähnliches unternahm. Indes bestand der Irrtum des Protagoras nicht darin, daß er von dem urteilenden Subjekt ausging, sondern darin, daß er nicht das evident urteilende, d. i. erkennende Subjekt, zum Maße der Dinge machte, der seienden, daß sie sind, und der nichtseienden, daß sie nicht sind. Die kopernikanische Wendung besteht eben darin, daß man vom Objekt wiederum zum Subjekt zurückkehrt, aber nicht zum blind urteilenden, sondern zum evident urteilenden, der das Maß der Kritik in sich trägt: das Maß der Urteilskritik und der Sprachkritik. Denn die Hauptaufgabe des nun richtig verstandenen kopernikanischen Standpunktes ist es, alle ptolomäischen Redensarten zu übersetzen. Wie die Volkssprache, so spricht auch die philosophische Redeweise seit alters her in ptolomäischen Bildern und Metaphern der innern Sprachform. Die ökonomischen, ästhetischen und sonstigen Vorteile der stenologischen Ausdrucksweise des Alltags können freilich nicht aufrechterhalten werden, wenn man darangeht, den Gedankeninhalt jener sprachlichen Formeln auszuschöpfen, die ihre stilistische Meisterschaft darin zeigen, daß sie das Meiste weise verschweigen und doch allgemein verständlich und gefällig sind.

Digitized by Google

I. Über das sogenannte „immanente (intentionale) Objekt".

Der erste der Briefe soll nur einige alteingewurzelte Irrtümer über die Lehre vom „immanenten Objekt" beseitigen und insbesondere auch gewisse Mißverständnisse, die durch Schüler Brentanos verbreitet werden. Wenn ich vorstellend Etwas zu meinem Objekte (zum Inhalte meines Vorstellens) habe, so ist über die Frage, ob jenes Etwas ist oder nicht ist, noch nicht das Geringste ausgesagt. Manche scheiden nun — alten Vorlesungen Brentanos folgend — zwischen Akt (= intentionale Beziehung), Inhalt (immanenten Gegenstand, immanentes Objekt) und drittens: Gegenstand, Objekt schlechtweg. Allein diese dreifache Unterscheidung ist keine phänomenognostische (keine phänomenologische) Unterscheidung, die am Akte des Vorstellens selbst gemacht werden könnte. Sie hat die Frage im Auge, ob das, was ich vorstellend zum Objekte habe, auch existiert oder nicht existiert. Und diese Frage kann nur durch Reflexion auf Urteilsakte — die sich auf das, was ich vorstelle, beziehen — entschieden werden, die ja doch bei der Betrachtung des bloßen Vorstellens eben nicht in Betracht gezogen werden dürfen.

Franz Brentano an Anton Marty.

— — — 17. März 1905.

Lieber Freund!

Ich erhalte eben Ihren guten Brief. Der römische Kongreß bringt, wie ich sehe, auch Sie in einige Aufregung. Was mich betrifft, ist dies nicht der Fall, und ich suchte auch in einem heute abgegangenen Brief sowohl E. als K. einigermaßen zu beruhigen. Gewiß sind Druckfehler unangenehm, und der Entfall der Separatabzüge beraubt mich der Möglichkeit, sogar Ihnen ein Exemplar zuzusenden[1].

Von dem, was Sie über Höflers Äußerungen sagen, war mir dies über „Inhalt" und „immanentes Objekt" der Vorstellung befremdlich[2].

[1] Der Bericht über den 5. internationalen Psychologenkongreß (Rom 1905) enthielt viele Druckfehler, sie entstellten auch Brentanos Vortrag „Von der psychologischen Analyse der Tonqualitäten", der bekanntlich die von Brentano, schon lange vor Révész begründete, „Zweikomponentenlehre" enthält. Der demnächst von mir herauszugebende Band der Sinnespsychologie (vgl. den vergriffenen Band „Untersuchungen zur Sinnespsychologie", Leipzig 1907) wird Näheres darüber besagen. Vgl. vorläufig: „Vom sinnlichen und noetischen Bewußtsein", Band III der „Psychologie", Abt. 1. Bei Meiner, Leipzig.

[2] Die Äußerung Höflers, gegen die Brentano polemisiert, ergibt sich aus dem Wortlaute des Briefes; Höfler dürfte Brentano die Lehre zugeschrieben haben: daß jemand, der A vorstellt, das „vorgestellte A" zum Objekte (Gegenstand) oder Inhalte habe, wobei „Objekt", „Gegenstand" synonym mit Inhalt gebraucht ist. Man vergleiche meine Ausgabe der „Psychologie" (Philos. Bibl. Bd. 192 193, 207), insbesondere den ersten der Bände. Ausdrücklich lehrt Brentano dort z. B. S. 172, daß das Hören einen vom Hören selbst verschiedenen Inhalt (verschiedenes Objekt = Gegenstand) habe, nämlich den Ton; nicht aber etwa den gehörten Ton. In seinem Kongreßvortrage (Atti, Rom 1906, S. 327) wendet sich Höfler auch dagegen, daß Brentano „Inhalt" und „intentionales Objekt" oder „intentionalen Gegenstand" gleichbedeutend nimmt. Dies ist jedoch eine rein terminologische Frage. Es empfiehlt sich allerdings, bei den bloßen Vorstellungen überhaupt nicht von Inhalt zu sprechen, sondern dieses Wort für die Urteile vorzubehalten, wo es üblich ist zu sagen, daß zwei Urteile, die sich auf dasselbe Objekt beziehen, verschiedenen Inhalt haben können, je nachdem sie bejahend oder verneinend, assertorisch oder apodiktisch, sind. — In einem ganz anderen Sinne hat endlich Marty von Urteilsinhalten gesprochen, wobei er diesen Terminus gleichbedeutend mit „Sachverhalt" und ähnlich wie „Objektiv" (Meinong) verwendete.

Es ist eben eine terminologische Einstimmigkeit hier nirgends erzielt. Aber wie beklagenswert dies auch ist, so ist doch kaum ein ernst zu nehmender Psychologe und Erkenntnistheoretiker jenem Irrtum anheimgefallen, den die Rehmkeschule (jüngst wieder Heyde in der Zeitschrift „Grundwissenschaft", IX) allen imputiert, die sich des Wortes

Digitized by Google

Wenn ich von „immanentem Objekt" sprach, so fügte ich den Ausdruck „immanent" hinzu, um ein Mißverständnis zu vermeiden, weil manche das, was außerhalb des Geistes ist, Objekt nennen[3]. Ich dagegen sprach von einem Ob-

„Inhalt eines Bewußtseins", einer Vorstellung bedienen. Rehmke und seine Schule behaupten, der Gebrauch des Wortes „Inhalt" beweise, daß man sich das Bewußtsein irgendwie räumlich, irgendwie gefäßartig vorstelle. Doch ich versichere, daß wir uns von der „inneren Sprachform" des Wortes „Inhalt" nicht verführen lassen, sie mit der Bedeutung zu verwechseln. Dürfte man doch dann auch nicht „Vorstellen" sagen, ohne den Verdacht zu erwecken, daß man auch mit diesem Worte ein räumliches Vor-sich-Hinstellen meine.

Aber Brentano gibt zu, daß es besser ist, den Terminus „Inhalt" nicht gleichfungierend mit Objekt (Gegenstand) zu gebrauchen. In der „Klassifikation der psychischen Phänomene" 1911, Neuausgabe der betreffenden Kapitel der „empirischen Psychologie", jetzt Band II der Meinerschen Ausgabe (Band 193 der Phil. Bibl.) S. 39 erklärt Brentano, daß es nicht empfehlenswert sei, für Objekt einer Vorstellung „Inhalt" einer Vorstellung zu sagen; „denn niemand dürfte von dem Urteil ‚Gott ist' sagen, daß es mit dem Urteil ‚Gott ist nicht' denselben Inhalt habe, weil es mit ihm dasselbe Objekt hat". Trotzdem aber ist es allgemein üblich, vom „Inhalte" eines Begriffes (einer begrifflichen Vorstellung) zu sprechen und ihn vom Umfange zu scheiden. Über diese Unterscheidung Näheres weiter unten.

Über das Wort „Inhalt" handelt sehr ausführlich Marty in seinen „Untersuchungen zur Grundlegung einer allgemeinen Grammatik und Sprachphilosophie", Halle 1908, Verlag Niemeyer. Marty hat freilich diesem viel gebrauchten und mißbrauchten Terminus eine neue Bedeutung verliehen, indem er ihn gleichbedeutend mit „Sachverhalt" und ähnlich, wie Meinong und Russell von „Objektiv" sprechen, verwendet. Darüber ist in meiner Ausgabe von Brentanos Psychologie viel Kritisches nachzulesen. Wir kommen an anderer Stelle auf diese Fragen zurück. In den Psychologieausgaben und auch sonst habe ich es mir zur Regel gemacht, niemals Inhalt gleichbedeutend mit Objekt, Gegenstand zu nehmen, obgleich auch heute noch sehr oft von Empfindungsinhalt gesprochen wird, und z. B. das Farbige, das wir anschauen, so genannt wird.

Die Rehmkeschule will auch nicht von „seelischer Beziehung auf etwas" sprechen, sondern von dem „Haben dieses Etwas": darnach hat jemand ein Haus oder einen Dukaten, der ein Haus oder einen Dukaten sieht, wahrnimmt. Auch „Haben" wird aber leicht als Besitzen verstanden, was ein räumlich-physisches Verhältnis in sich begreift. Es wäre also mit diesem Worte an und für sich nicht viel gewonnen, wenn man sich nicht auch bei ihm von der innern Sprachform emanzipierte. Darum fügt Brentano zu jenem „Haben" hinzu „als Objekt" und sagt: „Ich habe etwas Farbiges zum Objekt oder Gegenstand", um die sog. seelische Beziehung auszudrücken. Auch daß es sich nicht um eine Beziehung im eigentlichen Sinne handelt, ist zuzugeben, wenn man nämlich unter Beziehung etwas versteht, wozu die Existenz zweier Termini und deren Zusammenhang gehört. Brentano sprach daher später nicht mehr von einer seelischen Relation, sondern von etwas Relativlichem. Sonderbar aber ist es, wenn Heyde a. a. O. zwar den Ausdruck „ich beziehe mich auf einen Baum" verpönt, nichtsdestoweniger aber dem Baum eine Beziehung zu mir zuschreibt. Wie kann der Baum oder das Haus eine Beziehung zu mir haben, wenn ich keine zu ihm habe?? Ebenso ist es nicht zu empfehlen, wenn einer etwas sieht oder hört, zu sagen, daß er dieses etwas erlebe. Man erlebt das Sehen und Hören, man erlebt aber nicht das Objekt des Sehens oder Hörens.

Man erlebt Bewußtseinszustände, man erlebt „das Bewußt-Haben der Gegenstände", aber nicht diese selbst. Ich nehme einen Farbenklex wahr, ich „sehe" einen Omnibus oder den Freund, aber ich erlebe ihn nicht. Der Ausdruck „erleben" wird seiner gemeinüblichen Bedeutung entfremdet, und eine neue Äquivokation geschaffen, wenn man ihn von der Wahrnehmung der eigenen Erlebnisse = Bewußtseinszustände auf deren primäre Objekte ausdehnt.

[3] Ob das Objekt, der Gegenstand „außerhalb des Geistes" existiert oder nicht, ist eine Frage, die das bloße Vorstellen und die phänomenognostische Beschreibung des Vorstellungsaktes nichts angeht. Stelle ich einen Pegasus vor, so sagt man, „Pegasus" sei das „intentionale oder auch immanente Objekt" der Vorstellung. In diesem Falle gäbe es demnach ein immanentes Objekt, aber kein wirkliches = existierendes Objekt. Stelle ich dagegen den Mond vor, so gäbe es neben dem sogenannten immanenten Objekt auch ein wirkliches Objekt, einen Gegenstand, der „außerhalb des Geistes" existiert. Was es nun für eine Bewandtnis hat mit der Redewendung „immanentes, intentionales Objekt", davon handelt der Brief, ohne die Frage ganz zu erschöpfen. Näheres ist zu entnehmen der bisher dreibändigen Neuausgabe der Psychologie Brentanos, insbesondere auch meiner Einleitung zum ersten und dritten Bande. Die Rehmkeschule tadelt auch die Wendungen „außerhalb und innerhalb des Geistes", als ob jemand hierbei den Geist als ein Gefäß betrachtete. Solange es aber keine characteristica universalis gibt, wird man sich solcher metaphorischer Aus-

Digitized by Google

jekt der Vorstellung, welches ihr ebenso zukömmt, wenn ihr außerhalb des Geistes nichts entspricht.

Es ist aber nicht meine Meinung gewesen, daß das immanente Objekt = „vorgestelltes Objekt" sei. Die Vorstellung hat nicht „vorgestelltes Ding", sondern „das Ding", also z. B. die Vorstellung eines Pferdes nicht „vorgestelltes Pferd", sondern „Pferd" zum (immanenten, d. h. allein eigentlich Objekt zu nennenden) Objekt.

Dieses Objekt ist aber nicht. Der Vorstellende hat etwas zum Objekt, ohne daß es deshalb ist.

Es ist aber alther üblich zu sagen: die Universalien als Universalien seien im Geiste nicht in Wirklichkeit u. dgl., was nicht heißen will, das so „immanent" Genannte sei „gedachtes Pferd" oder gedachtes Universale oder dgl. Denn das gedachte Pferd im allgemeinen ist ja ein von mir hic et nunc gedachtes Pferd im Allgemeinen, das sprachliche[4] Korrelat zu mir als individuell Denkendem, als individuell dieses Gedachte als gedacht habenden[5]. Man könnte nicht sagen, das Universale als Universale sei im Geiste, wenn man meinte, zum im Geist seienden Objekt gehöre die Bestimmung: „von mir Gedachtes".

Wenn Aristoteles sagt, das αἰσθητόν ἐνεργείᾳ sei im Empfindenden, so redet er auch von dem, was Sie einfach „Objekt" nennen, was aber ich (eben wegen dieses „in", das man anzuwenden pflegt) „immanentes Objekt" zu nennen mir erlaubte, um zu sagen, nicht, daß es sei, sondern daß es Objekt sei, auch ohne daß etwas draußen korrespondierte. Daß es Objekt sei, ist aber das sprachliche Korrelat zu dem, daß der Empfindende es zum Objekt habe, mit anderen Worten, daß er es empfindend vorstelle[6].

Aristoteles sagt auch, daß die αἴσθησις das εἶδος ohne die ὕλη aufnehme (ebenso natürlich der Verstand bloß das εἶδος νοητόν mit Abstraktion von der Materie). Hat er nicht wesentlich gedacht wie wir? Das „gedachte Pferd" als Objekt genommen, wäre Gegenstand der inneren Wahrnehmung, die das Denkende wahrnimmt, wenn dies mit dem Gedachten ein Paar Korrelative bildete, da Korrelative ohne einander nicht wahrnehmbar sind[7]. Das, was als primäres

---

drücke bedienen und bedienen müssen. Sprechen doch auch Rehmke und seine Schule vom Begreifen eines Lehrsatzes oder von der Einführung in die Philosophie, ohne das Begreifen und Einführen in seiner ursprünglichen Bedeutung zu nehmen.

[4] Das Wort „sprachliche" ist entsprechend dem weiter unten Gesagten hier einzufügen. Denn das ist ja der Grundgedanke der Auseinandersetzung, daß nicht etwa eine wirkliche Korrelation zwischen denkendem und gedachtem Pferde bestehe, sondern daß die sogenannte seelische Beziehung Pferd selbst zum Objekte habe.

[5] Diese Wendung zeigt, daß die Bezeichnung des Bewußtseins als „seelische Beziehung" nicht wörtlich zu nehmen ist, was ich in meinen Ausgaben im Hinblick auf Rehmke zu bemerken Gelegenheit nahm. Nicht als eine Relation, sondern, wie oben bemerkt, als etwas Relativliches hat Brentano später das Bewußtsein bezeichnet. Gehört doch zu jeder Beziehung im eigentlichen Sinne des Wortes die Existenz zweier Termini. Hiermit ist dem Rechnung getragen, worauf Rehmke mit seinem „beziehungslosen Haben" zielt.

[6] Hier sagt Brentano ausdrücklich „sprachliche Korrelat". (Vgl. Anm. 4.) Die Wendung „draußen korrespondiere" könnte wieder den Vertretern der Rehmkeschen „Grundwissenschaft" Anlaß geben, zu behaupten, daß diesem Draußen ein „Drinnen" entsprechen müsse, und dieses sei lokal. Aber es ist wohl überflüssig, zu bemerken, daß hiermit nur gemeint ist, daß ich ein Ding zum Objekte haben (es vorstellen) kann, ohne daß es existiert.

[7] Der Sinn dieses in Eile hingeschriebenen und im Originale durchkorrigierten Satzes ist dieser: Gesetzt, es wäre „gedachtes Pferd", nicht aber „Pferd" als Objekt (Gegenstand) des Denkens anzusehen, dann wäre dieses „immanente Objekt" = „gedachtes Pferd" das Korrelat zu dem „Denken des Pferdes". Korrelate können ohne einander nicht gedacht werden, wer also „gedachtes Pferd" denkt, der muß „Denken des Pferdes" und umgekehrt mitdenken. Dieses Denken des Pferdes ist aber Gegenstand der innern Wahrnehmung; es wäre somit wie das Denken des Pferdes auch das „gedachte Pferd" Gegenstand der innern

Digitized by Google

Objekt empfunden oder vom Verstand universell als primäres Objekt gedacht wird, ist aber doch nicht Gegenstand der inneren Wahrnehmung. Entweder müßte ich der primären Vorstellungsbeziehung gar kein Objekt und gar keinen Inhalt zugeschrieben haben, oder ich konnte ihn nicht = „gedachtes Objekt" gleichgesetzt haben[8]. Ich protestiere also gegen die mir angedichtete Albernheit. Gegen welche Darlegung meiner Lehre richtet sich aber Höfler? — — — Gegen eine Stelle meiner Psychologie? — oder vielleicht gegen solches, was ich in Vorlesungen gesagt haben soll? Wo? Wann? Vor wem? Ich möchte dies in der Tat wissen. Lange habe ich weder die „Psychologie" noch die Hefte zur Hand genommen, aber nach meiner Erinnerung ist es so, wie ich sagte, und ich möchte verhüten, daß nicht insofern etwas Falsches gesagt würde, als ich nicht glaube, „gedachtes Pferd", sondern immer nur „Pferd" als immanentes Objekt des Pferd-Vorstellenden bezeichnet zu haben (entsprechend Arist.); natürlich aber habe ich gesagt, „Pferd" werde von uns gedacht, und insofern wir es denken (NB. Pferd denken, nicht „gedachtes Pferd" denken), hätten wir „Pferd" zum (immanenten) Objekt.

Doch nun genug. .....[9]. F. B.

Zusatz des Herausgebers.

Abschließend sei folgendes bemerkt: Höfler sagt in seiner „Logik", Wien 1890, § 6: „Zum Unterschiede von dem als unabhängig vom Denken angenommenen Gegenstand oder Objekt nennt man den Inhalt eines Vorstellens und Urteilens (desgleichen Fühlens und Wollens) auch das ‚immanente oder intentionale Objekt" dieser psychischen Erscheinungen." — Stelle ich z. B. etwas vor, was nicht ist, z. B. einen Pegasus, so sagt man, dieses Vorstellen habe wohl ein Objekt, das man das „immanente" nennt. Es habe aber kein „Objekt schlechtweg", keinen „unabhängig vom Denken angenommenen Gegenstand". Was besagt das? Nichts anderes, als daß das, was ich zum immanenten Objekt habe, d. h. vorstelle, nicht existiert, d. h. unmöglich Gegenstand eines evidenten bejahenden Urteils werden kann.

Andererseits, wenn ich ein Pferd vorstelle (also etwas, was unabhängig vom Denken existiert), so habe ich etwas zum immanenten Objekte, was jetzt unmöglich Gegenstand (Objekt) einer richtigen Leugnung werden kann. Man pflegt zu übersehen, und insbesondere auch Husserl übersieht hierbei, daß man sich des Wortes „Objekt" „Gegenstand" in doppelter Funktion bedient. Ich habe ein Pferd zu meinem Objekt (zu meinem Gegenstand oder als Inhalt

---

Wahrnehmung, die das Denken wahrnimmt. Nun ist aber, wie der folgende Satz bemerkt, das, was wir empfinden (die Sinnesqualitäten z. B.) und das, was Gegenstand unseres begrifflichen Denkens ist, niemals Gegenstand der innern Wahrnehmung (des sekundären Bewußtseins), sondern des primären Bewußtseins.

[8] Brentano meint: Er könne, seines Wissens, niemals das „gedachte Pferd" als Objekt des primären Bewußtseins hingestellt haben. Denn hätte er das getan, so hätte er dem primären Bewußtsein jedes Objekt abgesprochen, da doch „gedachtes Pferd", nach dem eben Ausgeführten, Objekt des sekundären Bewußtseins und nicht des primären sein müßte. Daß Brentanos Lehre in diesem Punkte sich gleichgeblieben ist, bestätigt Franz Hillebrand, Die neue Theorie der kategorischen Schlüsse, Wien 1891, S. 37. Zu allen diesen Darlegungen ist zu vergleichen die Neuausgabe der „Psychologie vom empirischen Standpunkte" in Meiners Philos. Bibliothek, Leipzig, insbesondere Band I, Einleitung Band II (Klassifikation der psychischen Phänomene), und endlich die Einleitung zu Band III (Vom sinnlichen und noetischen Bewußtsein), in der ich einige verbessernde Zusätze zu meiner Einleitung des ersten Bandes angefügt habe.

[9] Hier und anderwärts sind persönliche Mitteilungen weggelassen und durch ... ersetzt.

Digitized by Google

meines Vorstellens) besagt ganz dasselbe wie „ich stelle ein Pferd vor". Das Wort Objekt (Gegenstand) fungiert hier mitbedeutend. Es hat keine selbstbedeutende Funktion, keine Bedeutung, sondern nur eine Mitbedeutung. Sage ich dagegen, der Baum sei nicht nur Objekt meines Vorstellens, sondern er bestehe als Objekt(-Gegenstand) schlechthin, als „Ding in der Natur" (Husserl, „Ideen" I S. 184), so steht „Objekt" einfach für „Ding" (wie man ja häufig Ding und Gegenstand gleichbedeutend verwendet), fungiert also als selbstbedeutendes Wort. Es ist demnach irreführend, zwischen einem „Baum als immanentem Objekt" und dem „Baum schlechthin" zu scheiden; denn „Baum als immanentes Objekt meines Vorstellens existiert" heißt nichts anderes als „ich stelle das Ding Baum vor"; ob es da draußen in der Natur existiert oder nicht, bleibt bei der bloßen Vorstellung ganz und gar dahingestellt („eingeklammert"). Anders, wenn ich den Baum wahrzunehmen glaube. In diesem Falle habe ich den Baum schlechthin, das Ding Baum nicht nur zu meinem Objekte, d. h. ich stelle ihn nicht nur vor, sondern glaube ihn mit Recht, d. h. mit einem Glauben, dessen Gegenteil unmöglich richtig sein kann, anzuerkennen.

Sagt Husserl („Ideen" 187), „das wirkliche Objekt ist einzuklammern," so heißt das nichts anderes als: das Ding (das Ding in der Natur) ist nicht zu beurteilen, wenn ich mir vom Wesen des bloß vorstellenden Bewußtseins Rechenschaft geben will, und die Frage, ob es mit Recht bejaht oder geleugnet werden kann, bleibt außer Betracht.

Verlangt Husserl dann auch noch bei der Wahrnehmung des Baumes den Baum als wirkliches Ding einzuklammern, so verlangt er nichts anderes, als daß wir von der „Wirklichkeitssuggestion", d. h. von dem Glauben an den Baum absehen und die Wahrnehmung wie eine bloße Vorstellung betrachten sollen. Er ist weit entfernt, sich und anderen seine Gedanken klargemacht zu haben. Zu diesem Zwecke hätte er vor allem erkennen müssen, daß in der Wendung: „ich habe einen Baum zum immanenten, intentionalen Objekt", das Wort „Objekt" (Gegenstand) bloß synsemantisch fungiert, in der Wendung: „der Baum ist ein Gegenstand schlechthin", autosemantisch, wie ich das in meiner Einleitung zu Psychologie I ausgeführt habe. Sagt man: „der Baum ist mein intentionales Objekt", so ist eine mehrfache Synsemantie gegeben; denn nicht nur „Objekt", sondern auch „ist" fungiert hier nur mitbedeutend. Der Baum ist nicht Objekt, sondern ich bin ein den Baum zum Objekt-Habender, d. h. Baum-Vorstellender; das gilt auch im Fall, daß der Baum existiert. Das „Objektsein" ist kein Prädikat, das dem wirklichen Baum zugesprochen wird, es ist eine denominatio mere extrinseca.

„Der Umstand, daß die Nichtexistenz bzw. die Überzeugung von der Nichtexistenz" des vorgestellten oder gedachten „Objektes-schlechthin" der betreffenden Vorstellung „ihr Vorgestelltes nicht rauben kann" (Husserl, Ideen S. 185), besagt, daß diese Überzeugung, diese Beurteilung an der reduzierten Wahrnehmung, d. h. an der Vorstellung als Vorstellung nichts ändert. Je genauer man dies alles überlegt, desto klarer wird man einsehen, daß die Rede von der „Einklammerung" an Stelle einer Analyse eine Metapher setzt.

Es wird als keine phänomenologische Erkenntnis von besonderem Rang anmuten, daß der „Baum schlechthin" abbrennen kann (Ideen S. 184), der intentional existierende Baum oder der Baum „in phänomenologischer Reduktion" aber nicht.

Denn niemandem ist es noch eingefallen, seine Baumvorstellung gegen Brandschaden zu versichern.

Digitized by Google

II. Über sogenannte Urteilsinhalte, Sätze an sich, Objektive, Sachverhalte.

1.

Brief Brentanos an Anton Marty vom 2. September 1906

Lieber Freund!

. . . . . .

Mit B. sprach ich viel über Ihre Lehre, daß nicht bloß die realen Dinge, sondern auch ihr Sein, beziehungsweise das Nichtsein anderer und eine Legion, ja Unendlichkeit von Unmöglichkeiten sei. Nun schreibt er mir, daß er auch mit Ihnen wieder über die Frage gesprochen, Sie in der alten Weise fest gefunden und Ihnen in bezug auf manche meiner Argumente Konzessionen gemacht habe.

. . . . . .

So will ich denn nochmals einen Versuch machen, Sie von dem, was ich für einen großen Irrtum halten muß, zurückzubringen. Vor allem müssen wir zusehen, ob ich Ihre Lehre richtig verstehe.

Nicht darum handelt es sich, ob Inhalte von Urteilen als Inhalte von Urteilen[1] bestehen, sondern ob etwas an und für sich besteht, was unter Umständen Inhalt eines Urteiles werden kann, und zwar eines richtigen Urteiles. Da man mit Recht urteilen kann, es gebe einen Baum, so ist, daß es einen Baum gibt, möglicherweise Inhalt eines richtigen Urteils[2]. Und dieses, d. h. das Sein eines Baumes, ist. Ähnlich sollen das Nichtsein eines goldenen Bergs, die Unmöglichkeit eines runden Vierecks usw. sein, und zwar das Wörtchen „sein" in ganz eigentlichem Sinne genommen.

Nach mir hätte man dagegen hier nichts als eine sprachliche Wendung, die zur Fiktion von neuem Seienden führt und uns über unsere psychischen Operationen in der Art täuscht, daß sie uns glauben macht, wir urteilten bejahend, wo wir verneinen.

Möglich auch, daß einer wirklich bejaht, nachdem er sich eingebildet hat, in „Unmöglichkeit eines runden Vierecks" oder dgl. einen Vorstellungsgegenstand zu besitzen. Er denkt nicht ihn, sondern als Surrogat bestimmte Zeichen. Er rechnet damit weiter ohne Fehler im Resultat, ähnlich wie Mathematiker, wenn sie absurde Fiktionen ohne Nachteil für das schließliche Resultat einführen, z. B. negative Größen, Einheiten durch Vielheiten dividiert, irrationale und imaginäre Zahlen. Polygone von unendlich vielen Seiten usw. usw.[3]. So wird das ens linguae zum ens rationis, d. h. zu einer Fiktion cum fundamento in re, zu einer Fiktion, die irrig, aber in einer solchen festen Relation zur Wahrheit ist, daß ein Fortführen des Gedanken auf dem irren Wege schließlich zur Wahrheit gelangen lassen kann.

Der Abstand zwischen unseren Ansichten ist ein beträchtlicher. Sehen wir, was, wie ich glaube, klar und sicher zugunsten der meinigen entscheidet.

1. Es ist unmöglich, vorzustellen, ohne etwas vorzustellen. Und das

---

[1] Über den Begriff des Urteilsinhaltes vgl. Anm. 2 zum Briefe vom 17. März 1905.

[2] Marty glaubt, die natürliche Fassung des Begriffes des Urteilsinhaltes sei, zu sagen, er sei das, was die Richtigkeit unseres Urteilens objektiv begründet oder, genauer gesagt, dasjenige, ohne welches jenes Verhalten nicht richtig oder adäquat sein könnte. Der Inhalt des Urteils „A ist" wäre danach „das Sein von A", der des Urteils „A ist B", das „B-sein von A" usw. Vgl. A. Marty, Untersuchungen zur Grundlegung einer allgemeinen Grammatik und Sprachphilosophie, Halle a. d. S. 1908, bei Niemeyer, A. 294 und öfter. Siehe daselbst das Register unter „Inhalt".

[3] Vgl. hierzu Psychologie Bd. II, Anhang, und „Neue Abhandlungen aus dem Nachlasse" daselbst, Abhdl. XIV u. f.

Digitized by Google

„etwas" bedeutet Reales. Ist das Vorstellen ein zusammensetzendes Vorstellen, so setzt es Reales[4] zusammen.

Der ganze Begriff des Vorstellens in seiner Einheitlichkeit ist durch diese Wahrheit bedingt.

Jede Beobachtung bestätigt sie. Niemand kann wie einen Baum das Sein eines Baums, das Nichtsein eines Baums, die Unmöglichkeit eines runden Vierecks usw. vorstellen. Vielmehr zeigt eine sorgfältige psychische Analyse, daß man es mit einer Vereinigung von urteilender mit rein vorstellender Tätigkeit zu tun hat, z. B. ich verwerfe apodiktisch a und stelle b als mit a identisch vor, (prädiziere vorstellend, nicht urteilend) b von a. Dann habe ich getan, was man durch die Sprache getäuscht, im wahren Sinne für ein Vorstellen der Unmöglichkeit jenes b nennt[5].

Wer im eigentlichen Sinne ein Vorstellen der Unmöglichkeit oder dgl. behauptet, irrt ebenso, wie wer behauptet, sie sei Gegenstand eines richtigen, anerkennenden Urteils, oder sie sei.

2. Eine Bestätigung des Gesagten liegt darin, daß Sie selbst zugestehen müssen, daß alle Behauptungen, welche Ihre entia rationis anerkennen würden, in Behauptungen, welche Realia zu Objekten haben, ihr Äquivalent haben würden. So wäre: „Die Unmöglichkeit von a ist" äquivalent dem apodiktisch verwerfenden Urteil: „a ist unmöglich"[6]. Daß auch die temporalen entia rationis keine Ausnahmen machen würden, zeigt mein Nachweis der Temporalmodi des Vorstellens[7].

Und nicht bloß äquivalent wären solche Urteile mit Urteilen über reale Gegenstände, sondern sie wären immer gleichzeitig vorhanden. Somit erschienen jene anderen ganz unnütz und gegen die Ökonomie der Natur.[8]

Alles das aber stimmt aufs trefflichste zu meiner Auffassung, die sie als entia linguae, als Fiktionen auf Grund einer mißverstandenen Vervielfältigung sprachlicher Wendungen begreifen will.

3. Sie werden vielleicht sagen: diese entia rationis, welche den Inhalten der richtigen Urteile entsprechen, sind trotzdem nicht unnütz. Sie leisten uns den wichtigen Dienst, das richtige von dem falschen Urteil zu scheiden. Die Richtigkeit des Urteils besteht in der Übereinstimmung des Urteils mit der Sache, d. h. nicht mit dem Gegenstand, sondern beim affirmativen mit dem wirklichen Sein, beim negativen mit dem wirklichen Nichtsein des Gegenstandes.

Ich antworte: Ich sehe schlechterdings keine Berechtigung, um des Unterschieds zwischen richtigem und unrichtigem Urteils willen jene entia rationis zu erfinden. — — —

Wenn gesagt wird: Im Falle das Sein von A ist und einer sagt, A sei, urteilt

---

[4] Reales ist ein Terminus, der den allgemeinsten aus unseren Anschauungen abstrahierten Begriff bedeutet. Statt „Reales" verwendet Br. auch den Ausdruck „Wesen", „Wesenhaftes", „Ding", „res", wobei aber ausdrücklich nicht nur unbelebte Dinge, sondern eben alles, was überhaupt gedacht werden kann, von diesem Ausdruck umfaßt sein soll. Die Volkssprache besitzt für diesen allgemeinsten Begriff keinen festgelegten eindeutigen Terminus außer das Pronomen „Etwas". Aristoteles glaubte, daß es keinen solchen allgemeinsten Begriff gebe. „Reales" ist nicht zu verwechseln mit „Wirkliches". Vgl. Psychologie I, Einleitung.

[5] Das Beispiel ist nicht sehr treffend gewählt. Gleich unter 2) ist ein besseres erbracht. Stelle ich die Unmöglichkeit von „Etwas" vor, so stelle ich ein dieses „Etwas" mit Recht apodiktisch verwerfendes Urteil vor. Näheres in Psychologie II und in der Einleitung zu Psychologie I (Neuausgabe der Philos. Bibl.).

Vgl. die vorige Anmerkung.

Temporale entia rationis wären z. B. Vergangenheit, Gegenwart, Zukunft, aber auch Vergangenes, Gegenwärtiges, Zukünftiges. Über Brentanos phänomenognostische Zeitlehre vgl. Psychologie II (die Erstausgabe war 1911 erschienen).

[8] Ich könnte, wenn die Lehre Martys richtig wäre, „die Unmöglichkeit von A ist" gar nicht denken, ohne zugleich A apodiktisch zu verwerfen.

Digitized by Google

er richtig: so werde ich sagen: Im Falle A ist, und einer sagt, A sei, urteilt er richtig. Ähnlich statt: Wenn das Nichtsein von A ist und einer A leugnet, urteilt er richtig: wenn A nicht ist und einer leugnet A, urteilt er richtig usw. usw.[9].

Wann glaubt einer, es urteilte jemand richtig? — Wenn dieser urteilt, wie er selbst urteilt; also z. B. wenn er selbst urteilt: A ist nicht, und bemerkt, daß ein anderer A leugnet, so glaubt er, jener urteile richtig. Und von sich selbst glaubt jeder, der etwas glaubt oder leugnet, daß er richtig glaube und leugne. Sonst urteilt er eben nicht selbst in dem angegebenen Sinne.

Dies Glauben mag kein Erkennen sein, und dann kann einer auch nicht erkennen, daß das betreffende Urteil (das eigene oder das eines anderen) richtig ist. Hierzu[10] ist nötig, daß das Urteil als mit einem mir selbst unmittelbar oder mittelbar evidenten Urteil nach Gegenstand, Form, Modus des Tempus und eventuell der Apodiktizität übereinstimmend erkannt wird[11].

Daß das Urteil durch eine Änderung, die in der Wirklichkeit vorgeht, aus einem richtigen zum unrichtigen werden kann, steht außer Zweifel. Aber auch hier wird diese Änderung nicht in dem Auftreten oder Entfall eines ens rationis, sondern einem realen Vorgang bestehen, m. a. W.: Nicht das Sein von A wird entstehen müssen, um das Urteil „A ist" aus einem unrichtigen in ein richtiges zu verwandeln, sondern A, nicht das Nichtsein von A wird entstehen müssen, um das Urteil „A ist nicht" aus einem unrichtigen in ein richtiges zu verwandeln, sondern A wird aufhören müssen. Und wenn nur dies geschähe und weiter nichts (selbst im Falle einer noch andere Vorgänge mit angeblichen entia rationis fingiert), wäre nicht in diesem Faktum allein, das Reales betrifft, alles zur Richtigkeit meines Urteiles Gehörige gegeben? — Ohne Zweifel. Haben wir doch zugestandenermaßen in dem Vergehen des realen A das Äquivalent des angeblichen Entstehens des nichtrealen Nichtseins von A.[12]

---

[9] Das ist lediglich eine Beweisführung ad hominem. Die Frage, auf die es Marty ankam, war: „Was ist die Bedeutung des Satzes: ‹das Urteil „A ist"› ist richtig?" Und Marty wähnte, Richtigkeit bedeute soviel wie Adäquation, Übereinstimmung des Urteils „A ist" mit dem „Sein von A". Brentano erwidert darauf: Nicht wenn das Sein von A ist und einer urteilt „A ist", urteilt er richtig, sondern: wenn A ist und einer urteilt „A ist", urteilt er richtig. — Was besagt dieser Satz? Nichts anderes als: „Wenn das A-bejahende Urteil richtig ist und einer bejaht A, so urteilt er richtig." Die Frage, was unter einem „richtigen Urteile" zu verstehen ist, ist hiermit nicht beantwortet. Darauf geht jedoch Brentano sogleich ein. Auch dient ihm das hier Ausgeführte jedenfalls dazu, zu zeigen, daß kein Unterschied ist, ob man sagt: Das Sein von A ist, oder ob man sagt: A ist.

[10] Dazu nämlich, daß das Glauben ein Erkennen sei.

[11] Soll ich erkennen, daß ein Urteil richtig ist, so muß ich es selbst einsichtig fällen. Der eigentliche Begriff von „richtiges Urteil" ist „einsichtiges Urteil" oder „erkennendes Urteil" (Erkenntnis). Man nennt aber auch Urteile, die keine Erkenntnisse sind und die auch von niemandem als mit einer Erkenntnis tatsächlich übereinstimmend erkannt werden, „richtig". Man sagt z. B. „das Urteil 2 + 2 = 4 ist richtig, auch wenn niemand einsichtig so urteilt." Man will hiermit ausdrücken, daß man überzeugt sei, es könne ein kontradiktorisch Urteilender unmöglich mit irgendeinem Temporalmodus evident urteilen. Vgl. den Brief Brentanos, abgedruckt in meiner Einleitung zu Bd. I der „Psychologie" Bd. 92 der Philos. Bibl.

Brentano setzt seine seit 1894/95 vorgetragene Lehre von den temporalen Modis als bekannt voraus. Veröffentlicht hat er sie zuerst in der „Klassifikation der psychischen Phänomene" 1911. Diese Bemerkung diene zur Feststellung gegenüber den 1928 publizierten Vorlesungen von Husserl, deren Herausgeber kein Wort davon erwähnt, daß die darin als Lehre Brentanos ausgegebene Theorie von diesem längst zugunsten einer Moduslehre verlassen worden ist.

[12] Zum Beispiel, der A habe Schmerzen und der B urteilte: „A hat Schmerzen." In diesem Falle ist das Urteil des B richtig. Stimmt es doch mit dem evidenten Urteil der innern Wahrnehmung überein, mit der der A seinen Schmerz wahrnimmt. Ein dieser

Digitized by Google

4. So hat denn die Lehre von der Existenz jener Undinge nicht das geringste für sich. Und insbesondere auch nicht einmal die Autorität des Aristoteles und der anderen, welche nach ihm die Wahrheit in eine Übereinstimmung des intellectus mit der res setzen. Denn sie dachten unter res nicht ein dem Inhalt entsprechendes ens rationis, sondern den Gegenstand, der ein Reales ist.

5. Hierzu kommen dann noch, um die Widerlegung erdrückender zu gestalten, die absurden Konsequenzen. So vor allem ein regressus in infinitum, wenn einer mit Evidenz etwas erkennen will, z. B. A ist. Er kann dieses nicht ohne sowohl mit Evidenz A, als mit Evidenz das „Sein von A" anzuerkennen. Denn ohne sich von der Existenz dieses zweiten Objekts zu überzeugen, kann er die Übereinstimmung seines Urteils mit ihm nicht erkennen. Hat er das „Sein von A" früher als A mit Evidenz erkannt? — Wohl nicht. Also zugleich. Er hat es also zugleich zum Inhalt und zum Objekt gehabt. Wenn dies, so war ein Inhalt dieses zweiten Urteils gegeben. Und er mußte vorher oder zugleich mit dem Sein von A als existierend erkannt werden. Dieser zweite Inhalt war das Sein des Seins von A. Auch dies mußte nicht bloß als Inhalt, sondern auch als Objekt gedacht werden usw. usw. in infinitum[18]. Der regressus in infinitum oder vielmehr die Gleichzeitigkeit einer unendlichen Vielheit von Anerkennungen: A ist, das Sein von A ist usw. usw. ist also ganz unvermeidlich. B. schreibt mir, diese unendliche Vervielfältigung scheine ihm jetzt ähnlich wie bei der Erkenntnis des sekundären Objekts ἐν παρέργῳ zu vermeiden. Er übersieht die Ungleichheit des Falls. Das innere Bewußtsein ist selbst in dem Akt, der sekundären Objekts ist, begriffen[14]. Nicht so könnte aber in dem Sein des A das Sein des Seins des A usw. begriffen sein. Jedes soll von anderen wie das Sein des A vom A verschieden sein.

6. Eine andere Art zu der Absurdität einer unendlichen Vielheit zu führen, ist nicht minder leicht. Wie Gott beständen von Ewigkeit unendlich viele entia rationis, insbesondere eine Unendlichkeit von Unmöglichkeiten, Sein von Unmöglichkeiten, Sein von Sein dieser Unmöglichkeiten, Nichtsein von Nichtsein dieser Unmöglichkeiten. Ebenso eine Unendlichkeit von Nichtseins anderer Unmöglichkeiten, sowie auch von Nichtseins von Realien usw. Alle Argumente gegen das unendlich Viele wenden sich also gegen eine Lehre, die offenbar, ohne irgendwelchen Dienst zu leisten (Äquivalente sind ja da), nur Ungelegenheiten und unbesiegliche Verlegenheiten schafft. Unmittelbare Beobachtung und logische Verfolgung in die Konsequenzen vereinigen sich also, um sie völlig unannehmbar erscheinen zu lassen. Freuen wir uns des Ergebnisses! Wir haben der Verwicklungen genug, wenn wir das Reale als einzigen Gegenstand gelten lassen. Platons Ideen halfen in nichts. Es war, sagt Aristoteles, wie wenn einer das Wenigere zu zählen verzweifelte, nach Zugabe von unvergleichlich Mehrerem aber der Additionsaufgabe Herr werden zu können glaubte. Ähnlich steht's mit

---

Wahrnehmung entgegengesetztes Urteil könnte unmöglich evident sein. Gesetzt nun, die Schmerzen des A hören auf, indem dieser bewußtlos wird. Das Urteil des B aber dauere unverändert weiter an. Ein auf die Schmerzen des A bezügliches evidentes Urteil kann nunmehr unmöglich bejahend sein, daher kann auch das bejahende Urteil des B nicht mehr richtig sein.

Das Sein von A beginnt (oder hört auf) heißt soviel wie „A beginnt" (oder hört auf). Die „Richtigkeit" des Urteils „A beginnt" (oder hört auf) bedeutet in Fällen, in denen A nicht evident erkannt wird, soviel wie: Unmöglich kann ein über A evident Urteilender von nun an A weiter bejahen (oder verneinen). M. a/W: ein evidentes Urteil über A ist weiterhin als bejahendes (oder verneinendes) unmöglich.

[18] Wenn einer, um A zu erkennen, das Sein von A erfassen müßte, so müßte er, um das Sein von A zu erfassen, das Sein des Seins von A erfassen usw. usw.

[14] Vgl. Brentano, „Psychologie" II. Bd., Anhang: „Von der psychischen Beziehung auf Etwas, als sekundäres Objekt."

Digitized by Google

der Zugabe der Sein von A, Nichtsein von B, Nichtsein des Nichtseins von A und ähnlichen „entia rationis“[15] — — — F. B.

2.

Franz Brentano an Oskar Kraus.

6. September 1909.

Lieber Freund!

Was die wissenschaftlichen Differenzen anlangt, die zwischen Marty, dem Sie sich anschließen, und mir bestehen, so können sie unser freundliches Verhältnis nicht trüben. Wenn Sie aber sagen, daß die alte Lehre sich in allen Punkten verteidigungsfähig zeige, so möchte es mir doch scheinen, daß das Viele, was ich Ihnen dagegen gesagt, wirkungslos verhallt ist . . . Angefangen von der Absurdität unendlicher Vielheit[16] bis hin zu dem, was ich Ihnen schon wiederholt und auch zuletzt noch über den Verstoß gegen das allgemeine Gesetz sagte, daß, wenn etwas vorgestellt wird, alles vorgestellt wird, was zu seinem Inhalt gehört[17]: Wer das Nichtsein eines Körpers vorstellt, müßte darum auch das Nichtsein eines lebenden Körpers, einer Pflanze, eines Tieres, eines Menschen, eines Negers, eines Frosches usw. vorstellen. Daß man aber das Nichtsein eines Frosches nicht vorstellen könne, ohne auch einen Frosch vorzustellen, dürfte jeder zugeben. Und so sieht man denn, was für eine ungeheuerliche Vorbedingung jene angebliche Vorstellung des Nichtseins eines Körpers hätte. Was wir eigentlich tun, wenn wir jenen Denkakt vollziehen, in welchem das Vorstellen des Nichtseins eines Körpers gegeben sein soll, das habe ich auch schon früher dargelegt[18]. Es ist deshalb also nicht richtig, daß ich die neue Lehre Ihnen gar nicht anschaulich unterbreitet hätte.

Ich habe Ihnen aber auch schon gesagt, daß es gar nichts verschlägt, wenn man fortfährt, Wendungen zu gebrauchen wie: ein gedachter Mensch ist, Röte ist, ein Nichtrotes ist, eine Möglichkeit ist, eine Unmöglichkeit ist usw. usw., obwohl hier überall von einem Sein im uneigentlichen Sinn gesprochen wird und so mag man denn auch von der Vorstellung eines Nichtseins und von dem ewigen Bestand eines Nichtseins und dem von unendlich vielen Möglichkeiten und Unmöglichkeiten reden, wenn man nur am entsprechenden Ort Sorge trägt, alle diese Ausdrücke in entsprechender Weise durch Rückführung auf Sätze, die das „Sein“ eigentlich gebrauchen, zu erklären — oder wenigstens sich hütet zu behaupten, daß eine solche Rückführung nicht gefordert sei, da vielmehr auch in dem Fall,

---

[15] Über Platons Ideenlehre vgl. meinen Aufsatz über „die kopernikanische Wendung in Brentanos Erkenntnis- und Wertlehre“ in Heft 3 dieser Zeitschrift. Platon zu einem Vorläufer des transzendentalen Idealismus machen zu wollen, wie es manche Neu-Kantianer versucht haben, heißt die historische Wahrheit in ihr Gegenteil verkehren. Seine Ideen sollten erkenntnistheoretisch dasselbe leisten, was die Sätze in sich, die Objektive, idealen Gegenstände, Noemata, bei den Modernen.

[16] Vgl. den oben abgedruckten Brief vom 2. September 1909 und den vom 14. September, den ich in der Einleitung zum ersten Bande der „Psychologie“ mitgeteilt habe. Ausführliches hierüber in „Psychologie“ II (Bd. 193 der Phil. Bibl.).

[17] Dieser Satz ist es, der mir in seiner Anwendung auf die vorliegende Frage Schwierigkeiten machte; er wird durch die weiter unten mitgeteilte Briefstelle aufgeklärt.

[18] Stelle ich das „Nichtsein eines Körpers vor“ oder, anders ausgedrückt, stelle ich vor, daß ein Körper nicht existiert, mit andern Worten, daß es keine Körper gibt, so stelle ich die richtige Leugnung eines Körpers vor. Ich kann auch vorstellen, daß einer Körper mit Unrecht bejaht, d. h. ich stelle einen vor, der die evidente Bejahung eines Körpers apodiktisch leugnet. „Das Nichtsein eines Körpers ist“ besagt ganz dasselbe wie: ein Körper ist nicht, einen Körper gibt es nicht, oder wie der Satz: das Urteil „ein Körper ist“, ist unmöglich evident.

Digitized by Google

wo ich sage, „es gibt ein Nichtsein", das „es gibt" im eigentlichen Sinn keine Anwendung finde.

Unter den merkwürdigen Aporien Theophrasts zur Metaphysik, mit deren Studium ich mich gerade beschäftige, fand ich auch eine, worin er von solchen spricht, welche meinen, daß auch manches, was nicht sei, nicht gewesen sei und nicht sein werde — zum Universum gehöre, daß er sich aber auf diese Frage nicht einlassen wolle, die die Grenzen überschreite.

In der Tat, gehört es zu Gott, daß er allmächtig ist und wie die bestmögliche Welt auch die Gesamtheit der minderwertigen (Welten) vorstellt, die weder sind, noch je waren oder sein werden, so gehören sie gewissermaßen doch auch zum Universum und seinem Verständnis aus dem letzten Grund. Im Unterschied von der Meinung, die Theophrast andeutet, würden Marty und Sie sagen, es gehöre hier auch nur Bestehendes zum Universum, ja sogar ewig Bestehendes, denn man habe es hier mit ewigen Möglichkeiten, Unmöglichkeiten und ewigem Nichtsein von Welten zu tun, die als minderwertig hinter der einen bestmöglichen durch den Ratschluß Gottes hintangesetzt worden sei.

Ehe ich schließe, will ich noch ausdrücklich auf die Frage antworten, die Sie, wie es scheint, ganz unlösbar glauben: „Welchen Sinn hat nach Ihnen der Satz: „Nichtreales ist nicht?". — Ich antworte, sein Sinn ist: „es irrt, wer etwas anerkennt und es als real leugnet." Sie werden das hoffentlich leicht verstehen, wenn Sie an das, was wir ja, glaube ich, gemeinsam über die zusammengesetzten Urteile und insbesondere über das Absprechen eines Attributs bei Anerkennung des Subjekts des Satzes lehren[19].....

3.

Franz Brentano an Oskar Kraus.

Schönbühel, den 24. September 1909.

Lieber Freund!

Die Worte, worin Sie unsere wissenschaftlichen Differenzen berühren, sind kurz, aber darum nicht minder deutlich.

Sie verstehen nicht, was ich meine, wenn ich behaupte, daß, wenn irgendein Objekt vorgestellt wird, jeder Teil des Objekts implicite vorgestellt werde[20]. Ich

[19] Mein Einwand lautete: Brentano widerspricht sich selbst, wenn er lehrt, man könne Irreales nicht vorstellen, denn indem er diesen Satz ausspricht, denkt er ja Irreales und leugnet, daß man es denken könne. Allein der Irrtum war auf meiner Seite, denn was wir bei jenem Satze denken, ist: „Einen Etwas-Denkenden, der kein Reales-Denkender ist, kann es nicht geben." Ähnlich lautet die Antwort auf meine Frage: „Was bedeutet nach Brentano der Satz: ‚Nicht-Reales ist nicht' oder ‚Irreales kann es nicht geben'?" Man denkt hierbei: „Wer etwas bejaht und davon leugnet, daß es real sei, kann unmöglich evident urteilen."

[20] Diese Lehre von dem „implicite Vorstellen" war mir befremdlich; ich sagte mir, was geht in mir vor, wenn ich einen „Spatzen" vorstelle; manchmal denke ich vielleicht nicht viel mehr als „das Spatz Genannte" oder „das Spatz genannte Lebewesen". Oder man denkt: kleines, piependes, geflügeltes Lebewesen. Kurz, eine durchaus unwissenschaftlich gebildete Begriffssynthese. Es kann keine Rede davon sein, daß man den Spatzen allen seinen physischen Teilen nach vorstellt, aber auch nicht seinen logischen Teilen nach, d. h. auch nicht nach allen seinen Merkmalen, die ihn wissenschaftlich vollkommen definieren würden. Ich widersprach daher der These Brentanos.

Die Aufklärung, die dieser Brief und die folgenden Schreiben erteilen, führt zu folgendem Ergebnis, das ich hier vorwegnehme: Unter der „expliziten Vorstellung" eines Spatzen ist zu verstehen die Vorstellung aller seiner sogenannten Merkmale, d. h. aller Begriffsbestimmungen, die bei vollkommener Erkenntnis eines Spatzen ihm zuerkannt werden müßten, also die deutliche und distinkte Vorstellung aller seiner sog. physischen und logi-

Digitized by Google

erinnere Sie hier an die Lehre unserer Logik, daß das positive Urteil dem ganzen Inhalt nach beurteilt. Erkenne ich z. B. einen Spatzen an, so auch einen Vogel, weil Vogel logischer Teil des Spatzen ist und einen Schnabel, weil er physischer Teil des Spatzen ist[21]. Diese Teile werden nur implicite beurteilt, weil sie implicite vorgestellt sind.

Nehmen wir nun den Fall, es gäbe wirklich im eigentlichen Sinn ein Vorstellen und Anerkennen des Nichtseins eines Spatzen, so würde dies nicht das Vorstellen und Anerkennen des Nichtseins eines Vogels oder Spatzenschnabels implicite einschließen, wohl aber das Vorstellen und Anerkennen des Nichtseins eines alten Spatzen, eines jungen Spatzen, eines gesunden Spatzen, eines kranken Spatzen, eines zahmen Spatzen, eines wilden Spatzen, eines männlichen Spatzen, eines weiblichen Spatzen, eines nistenden Spatzen, eines hungernden Spatzen, eines Spatzen, der ein Weibchen hat, usf. usf. einschließen. Dies aber ist sichtlich nicht der Fall. Setzt doch vielmehr der psychische Prozeß, den man fälschlich als Vorstellen des Nichtseins von A deutet, nach dem Zugeständnis der Vertreter dieser irrigen Ansicht selbst das Vorstellen von A voraus; und so würde der, welcher alle jene Nichtsein in seiner Vorstellung des Nichtseins des Spatzen implicit mitvorstellte, auch die Vorstellung eines alten Spatzen, jungen Spatzen usf. usf. ebenso sicher haben müssen, als derjenige, welcher einen Spatzen vorstellt, die eines Vogels und Schnabels und anderer zum Spatzen gehöriger Teile; was falsch ist und in seiner Konsequenz Absurditäten involviert[22].

Und nun auch noch ein Wort zu dem, was Sie über das „richtig" bemerken. Sie behaupten, jeder Mensch wird sagen: Der Begriff des „Richtigen" setzt eine

---

schen und sonstigen „Teile". Eine solche vollständig-explizite Vorstellung des Spatzen haben wir allerdings nicht. Hätten wir aber eine solche explizite Vorstellung eines Spatzen, so würden wir, wenn wir einen auf diese explizite Weise vorgestellten Spatzen bejahten, ihn dem ganzen Inhalte nach explizite bejahen. Nun sagt Brentano, wir stellten vor und beurteilten, wenn wir einen Spatzen vorstellen und beurteilen, die physischen und logischen Teile des Spatzen nur implizite. Mit diesem „implizite-Vorstellen" und Beurteilen ist jedoch keine psychologisch-phänomenognostische Charakterisierung gegeben, es handelt sich nicht um eine besondere Art des Vorstellens und Beurteilens, sondern es wird hierbei der axiomatischen Erkenntnis Ausdruck gegeben, daß, wenn ein Spatz mit Recht anerkannt wird, unmöglich irgendeines jener Merkmale mit Recht geleugnet werden kann, welches bei völlig explizitem Vorstellen gedacht würde. Dieses ist der Sinn des Satzes, daß die Teile des Spatzen, weil sie nur implizite vorgestellt, auch nur implizite beurteilt werden.

[21] Erkenne ich einen Spatzen an, so verfiele ich einem Widerspruch, wenn ich leugnen würde, daß es einen Vogel gibt, und ebenso, wenn ich leugnen würde, daß es einen Spatzenschnabel gibt. Wenn ich irgendein Ding anerkenne, so würde es einen Widerspruch bedeuten, falls ich irgend etwas leugnen würde, was ein Teil dieses Dinges ist oder zu seinen Merkmalen gehört. Insofern beurteilt das positive Urteil dem ganzen Inhalte nach. Es ist klar, daß es sich hierbei nicht um eine Bestimmung handelt, die das positive Urteil selbst inhaltlich charakterisiert. Vielmehr handelt es sich um eine axiomatische Erkenntnis nach Art des Satzes des Widerspruchs.

[22] Beim deutlichen Vorstellen eines Spatzen, wenn es eine solche gäbe, müßten alle seine Teile vorgestellt werden (die physischen und logischen, kurz alles, was nicht mit Recht geleugnet werden kann, wenn der Spatz mit Recht anerkannt wird). Ganz so müßte beim deutlichen, expliziten Vorstellen des Nichtseins eines Spatzen, wenn es eine solche gäbe, alle Teile dieses Nichtseins des Spatzen vorgestellt werden, also alles das, was nicht mit Recht geleugnet werden kann, wenn das Nichtsein eines Spatzen mit Recht anerkannt wird. Wenn das Nichtsein eines Spatzen mit Recht anerkannt wird, kann aber unmöglich das Nichtsein eines gesunden, kranken, wilden, männlichen, jungen, alten, weiblichen, eines Spatzen, der ein Weibchen hat, eines Spatzen samt einem Hunde usw. usw. geleugnet werden. Das Nichtsein von all dem und von noch unendlich mehr müßte demnach beim deutlichsten Vorstellen des Nichtseins eines Spatzen mitvorgestellt werden. Allein dies ist offenkundig absurd, und es ist auch unbestreitbar, daß die angebliche Vorstellung des Nichtseins eines Spatzen zu ihrer vollsten Deutlichkeit nichts mehr verlangt als die Vorstellung eines Spatzen und die seiner evidenten Leugnung. Der nächste Brief macht dies vollends klar. Vgl. Anm. 3 zu Brief II.

Digitized by Google

Relation oder relative Bestimmung voraus; er sei da anwendbar, wo jemand sich angemessen zu etwas anderem verhalte, es könne dieser Begriff darum nicht durch die Anschauung ähnlich wie der Begriff „rot" geklärt werden, da er (und dasselbe gelte von allen reflexen Begriffen) nicht durch Abstraktion gewonnen sei[23].

Ist das vielleicht Marty'sche Psychologie? — Wenn dies, so hat sie sich in wesentlichen Stücken von der meinigen wie von der des Aristoteles entfernt; ja sie zeigt eine bedenkliche Annäherung an Lehren von Husserl, der ebenfalls Begriffe kennt, die aus keinen Anschauungen entstammen. Dies, was die zwei letzten Bemerkungen betrifft! Ich halte dafür, daß es wie eine äußere auch eine innere Anschauung gibt, welche die Quelle für alle jene Begriffe, die man reflexe Ideen genannt hat, genannt werden muß. —

Nur eines gebe ich zu, daß wir, wenn wir ein sekundäres Objekt, immer auch ein primäres anschauen[24]. Ich verstehe aber keineswegs, wie hieraus folgen soll, daß ich, wenn ich mich als richtig Urteilenden oder als richtig Liebenden erfasse, ich zugleich die Erkenntnis haben müsse, daß etwas anderes als ich bestehe. Ja, ich finde diese Behauptung im höchsten Grade befremdlich, wenn sie auf den Fall, wo ich richtig negativ urteile und wo ich richtig liebe oder hasse, ohne zu glauben, das, was ich liebe oder hasse, sei, angewandt wird. Diejenigen, welche bei den richtigen negativen Urteilen und (sofern ich gut unterrichtet bin) auch bei dem richtigen Lieben und Hassen ein solches Etwas und eine Relation zu ihm bestehen lassen[25], behaupten selbst nicht, daß dieses Etwas das Objekt des Urteilenden bzw. des Liebenden oder Hassenden sei[26]. Das Objekt des richtig negativ Urteilenden kann ja unmöglich sein, ohne daß das dem negativen Urteil kontradiktorische Urteil richtig ist. So behauptet man denn in einer mir im höchsten Grade anstößigen Weise, daß der Begriff „richtig" die Übereinstimmung des Urteils mit etwas bedeute, was kein Gegenstand des Urteils ist[27].

Wenn ich nun gar höre, daß alle Welt in einer solchen Lehre einig sein soll, so glaube ich mich berechtigt, nicht bloß in meinem, sondern schier in aller Welt Namen feierlichst zu protestieren.

Und so möchte ich denn meine jungen Freunde in Prag nochmals dringend warnen, sich doch nicht in eitlen Fiktionen zu verlieren, vielmehr wieder zur altbewährten Psychologie zurückzukehren.

Ich erinnere auch noch daran, daß die zwei Argumente, auf die ich mich berief, nicht die einzigen sind. Das Argument des Versprechens ein ens rationis zu heiraten[28] war ein drittes, aber auch dies nicht das letzte in einer langen Reihe. Und wenn Sie also sagen, auch meine jetzigen Ansichten könnten sich noch in manchen Punkten reformieren, so gebe ich dies nur mit einer Unterscheidung zu; was die positiven Aufstellungen anlangt, mag noch manche Er-

---

[23] Für die Gewinnung der Begriffe von Irrealem hatte Marty notgedrungen besondere Abstraktionsquellen fingieren müssen.

[24] Z. B. ich kann nicht mein Sehen anschauen, ohne das anzuschauen, was ich sehe.

[25] Man behauptet die Übereinstimmung Adaequation mit einem Objektiv, Sachverhalt oder (Marty) Inhalt, bei Wertungen mit einem Werte oder Wertverhalte. Das alles ist rein fiktiv. Vide oben.

[26] Nicht von Objekt sprechen sie hier sondern von „Objektiv" (Meinong, Russell) oder von Sachverhalten, Inhalten (Marty), von Werten und Wertverhalten.

[27] Man behauptet, wie bemerkt, die Übereinstimmung, Adaequation mit einem „Objektiv", „Sachverhalt", „Inhalt", „Satz an sich" usw. usw.

[28] Brentano schreibt in einem Briefe an O. Kraus vom 14. IX. 1909, abgedruckt in „Psychologie" Band I, Einleitung.

„Es ist im höchsten Grade paradox zu sagen, daß einer ein ens rationis zu heiraten verspreche und sein Wort erfülle, indem er ein wirkliches Wesen heiratet, und es ist ebenso paradox, wenn man sagt, daß, wenn alles Reale vernichtet würde, ins Unendliche noch ein Prozeß fortbestehen würde, indem aus dem gestern Gewesenen ein vorgestern Gewesenes und ein vor drei Tagen Gewesenes werde usw. usw."

Digitized by Google

gänzung und Modifikation möglich sein[29], was aber die Verwerfung der in Frage stehenden Theorie anlangt, so trage ich kein Bedenken, sie durch das Kriterium der Evidenz selbst für immer gesichert zu nennen.

Und nun nur noch freundliche Grüße. Ihr ganz ergebener

F. B.

4.

Franz Brentano an Oskar Kraus.

29. IX. 1909.

Lieber Freund!

Es will Ihnen nicht deutlich werden, was ich will, wenn ich bestreite, daß es ein Vorstellen vom Nichtsein einer Kuh gäbe, weil es sonst das Nichtsein von Kühen in allen Größen und Farben, Altern und Gesundheitszuständen, ja auch von Kuh und Ochse und Hirte und Weide usf. einschließlich darbieten würde.

Die Erklärung ist höchst einfach. Alle diese Nichtsein würden nicht zum Umfang, sondern zum Inhalt der Vorstellung „Nichtsein einer Kuh" gehören müssen. Sie wären Teile von ihm und es brauchte darum der Begriff „Nichtsein einer Kuh" nur mit voller Deutlichkeit gedacht zu werden, so würde auch das Nichtsein von einer weißen Kuh, einer zweijährigen Kuh, einer Kuh und eines Hirten und einer Weide in aller Klarheit und Deutlichkeit gedacht sein. Es wäre dies ebenso notwendig, wie es notwendig ist, daß beim deutlichen Vorstellen eines Schimmels seine weiße Farbe, sein Kopf, seine Augen, seine Art als Pferd, seine Gattung als Einhufer und die höheren Klassen wie Säugetier, Wirbeltier, Tier, lebendiger Organismus, körperliche Substanz u. dgl. deutlich hervortreten würden, denn dies ist darum der Fall, weil sie zum Inhalt der Vorstellung „Schimmel" gehören. Was dagegen zum Umfang des Begriffs Schimmel gehört als z. B. der individuelle Schimmel, auf welchem Napoleon geritten, muß keineswegs als solches gedacht werden, damit die Vorstellung des Schimmels vollkommen deutlich sei.

Vielleicht genügen diese kurzen Worte, Ihnen meine früheren Bemerkungen verständlich zu machen, und Sie werden daraufhin erkennen, warum Ihre Erwiderung darauf nicht zutreffend ist[30].

---

[29] In der Tat eröffnen sich uns und eröffnen sich der philosophischen Forschung durch die epochale Entdeckung Brentanos Perspektiven von unabsehbarer Weite. Wohl hat Brentano in einer langen Reihe von Abhandlungen, von denen bisher nur einige wenige veröffentlicht sind (insbesondere in den Anhängen zur „Psychologie" II und in Bd. III), manches Wichtige selbst ergänzt. Aber bei Durchführung der Analysen ergeben sich immer wieder neue Probleme, an denen wir seit 1916, da uns das Verständnis für die neue Lehre aufging, unablässig arbeiten. Die neue Lehre ist so umstürzend, daß sie schier fortlaufend Übersetzungen der hergebrachten Redeweisen fordert, die, wie die Volkssprache selbst, der sie entstammen, fast durchweg Fiktionen der innern Sprachform enthalten. Während die sogenannte Phänomenologie Husserls den Ossa auf den Pelion der Fiktionen türmt, entzieht die Phänomenognosie Brentanos dieser ontologischen Spukwelt den Boden.

[30] Im „Nichtsein einer Kuh" ist das Nichtsein einer weißen, einer zweijährigen, einer Kuh mit einem Hirten usw. usw. enthalten. Alles, was ich bei völlig expliziter Vorstellung eines Gegenstandes als seine physischen oder logischen Teile vorstellen würde, gehört zum „Inhalt" dieser Vorstellung und kann unmöglich mit Recht geleugnet werden, wenn der Gegenstand mit Recht anerkannt wird. Und umgekehrt: alles was einem Gegenstand nicht mit Recht abgesprochen werden kann, wenn das Ding mit Recht anerkannt wird, würde ich vorstellen, wenn ich das Ding, den Gegenstand explizite vorstellen würde. Wenn man das Nichtsein einer Kuh bejaht, kann man das Nichtsein einer weißen, zweijährigen usw. usw. Kuh unmöglich mit Recht leugnen. Es ist so, als ob sie als Teile in jenem Nichtsein enthalten wären und somit vorgestellt werden müßten, wenn jenes Nichtsein mit voller Deutlichkeit vorgestellt würde. Es ist aber eben nur so als ob, weil jenes Vorstellen des „Nichtseins einer Kuh" eine bloße Fiktion ist; tatsächlich findet man beim deutlichsten Zer-

Digitized by Google

Auch eine andere Bemerkung Ihres Briefes zeigt mir, wie manchmal ein Wort von mir mißdeutet wird. Ich hatte die Frage untersucht, ob die allgemeinen Vorstellungen alle aus individuellen durch Abstraktion gewonnen seien oder ob die Anschauungen selbst alle oder zum Teil eine gewisse Unbestimmtheit zeigten und hatte mich für das letztere entschieden. Dies war etwas ganz anderes als die Annahme, daß wir Vorstellungen hatten, die weder Anschauungen, noch durch Abstraktion aus Anschauungen gewonnen werden. Eine von Aristoteles überkommene Meinung über die Natur der Anschauung sollte nur dadurch berichtigt werden. Und in der Tat faßt selbst Aristoteles die sinnliche Anschauung schon wie eine Art Abstraktion, wenn er sagt, der Sinn erfasse die Form ohne Materie. Und wenn Sie bedenken, daß nach ihm den Akzidenzien die Individualität durch die Substanz gegeben wird und vergleichen, was er als gemeinsame Sinnesobjekte (κοινὰ αἰσθητὰ) anführt, so werden Sie finden, daß das Individuationsprinzip in dem Empfindungsinhalt nicht enthalten erscheint[31]. — — —

5.

Franz Brentano an Oskar Kraus.

Schönbühel, den 11. Oktober 1909.

Lieber Freund!

Sie meinen, meine Lehre vom Inhalt der Vorstellung müsse sich in jüngster Zeit wesentlich geändert haben. Ich wüßte aber nicht, daß solches seit der Anerkennung der Temporalmodi[32] geschehen sei und auch diese hat mit unserer Frage nichts zu tun. Nie wurde bezweifelt, daß jede Vorstellung einen Inhalt und (von den absurden abgesehen) einen Umfang habe. Nie auch, daß das bejahende Urteil, dem ganzen Inhalt nach, wie das verneinende dem ganzen Umfang nach das Vorgestellte beurteilt. Da wollte ich nun Ihre Aufmerksamkeit auf die Frage lenken, was bei der angeblichen Vorstellung des Nichtseins eines Pferdes als Inhalt und als zum Inhalt gehörig zu bezeichnen sei. Sicher nicht das Nichtsein von solchem, was zum Inhalt des Begriffs „Pferd" gehörig ist, sonst würde ein solches Nichtsein (zum Beispiel das Nichtsein eines Tieres, einer Substanz) implicite anerkannt sein. Das Vorgestellte wird ja seinem ganzen Inhalt nach beurteilt.

Was aber sonst? Offenbar doch wohl nichts anderes als ein Nichtsein. Welches also? Sollen wir sagen, das Nichtsein eines Hengstes? das Nichtsein einer Stute? — Doch dagegen spricht, daß ich auch bei deutlichster Zergliederung des Inhalts nichts davon in dem Nichtsein eines Pferdes finde. Die angebliche Vorstellung des Nichtseins eines Pferdes verlangt zu ihrer vollsten Deutlichkeit nur die Deutlichkeit des Begriffes Pferd und seiner Falschheit[33]; die

---

gliedern dieses Scheinbegriffes nichts von all dem in ihm enthalten, was in ihm enthalten sein müßte, wenn man solche „ideale Gegenstände" wie Nichtsein oder Unmöglichkeit usw. usw. wirklich vorstellen könnte.

[31] Über diese höchst wichtige Lehre von der Allgemeinheit aller unserer Anschauungen sowohl der äußern wie der innern ist in „Psychologie" II, Bd. 193 der Philos. Bibliothek Näheres nachzulesen. Auch in dem III. Bande (207) und in dem in Vorbereitung begriffenen Band IV. Bisher wurde ausnahmslos gelehrt, daß unsere Empfindungen uns Individuelles zeigten, und auch von der inneren Wahrnehmung lehren die meisten Analoges. Brentano bringt die aristotelische Lehre in diesem Punkte wieder zur Geltung, so sehr er sonst in fundamentalen Punkten von Aristoteles abweicht.

[32] Vgl. Anmerkung zu dem Briefe vom 2. IX. 1905. Die Lehre von dem temporalen Modus hat, wie dort bemerkt, Brentano zuerst 1894/95 aufgestellt, zunächst als Lehre vom Modus des Urteils, später, etwa um 1905, als Lehre vom Modus des Vorstellens.

[33] Hier ist Brentano eine ungenaue Ausdrucksweise unterlaufen. Es soll heißen: „des Begriffes Pferd und seiner evidenten Leugnung" oder des „Begriffes Pferd und der apodiktischen Leugnung der Evidenz seiner Bejahung".

Digitized by Google

beide gegeben sein sollen, wenn ich das deutlich gedachte universale Pferd verwerfe. Und ebensowenig kann aus demselben Grunde zugegeben werden, daß das Nichtsein eines weißen Pferdes oder eines Rappen zum Inhalt der Vorstellung des Nichtseins eines Pferdes gehört. Was aber, frage ich, gehört dann zu ihr? Wer darüber nachdenkt, wird finden, daß für die angebliche Vorstellung des Nichtseins eines Pferdes gar nichts als zu ihrem Inhalt gehörig angegeben werden kann wie für die Vorstellung eines Pferdes das Merkmal Tier, Wirbeltier, Säugetier, lebendiges Wesen, Körper und wieder Kopf, Herz und andere Teile namhaft gemacht werden können. Indem ich nun darauf hinwies, hoffte ich, das Ungeheuerliche, das in der Annahme der Vorstellung des Nichtseins eines Pferdes im eigentlichen Sinne und ähnlicher Vorstellungen von Nichtsein und Unmöglichkeiten liegt, Ihnen auffällig zu machen. Aristoteles bleibt im Recht, wenn er sagt, wir erkennten die Privation gewissermaßen τῷ ἐναντίῳ.

Hoffentlich genügt das Gesagte, um meine Meinung voll verständlich zu machen, wenn nicht auch für Sie die ganze Frage definitiv zu erledigen. — —

F. Brentano.

Zusammenfassung[34].

Positive Urteile über eine allgemeine Materie, d. h. über die Gegenstände allgemeiner Begriffe, sind partikulär, d. h. sie bejahen nicht dem ganzen Umfange dieses Begriffes nach. Z. B. wenn das positive Urteil: „es gibt einen Hund" richtig ist, so kann doch das negative Urteil „es gibt keinen roten, keinen singenden Hund, es gibt keinen Hund mit einem diamantenen Halsband, mit einer Hündin, mit einem Marmorpalast" usw. usw. richtig sein. Mit anderen Worten: verneinende Urteile über Gegenstände, deren physischer oder logischer Teil „Hund" ist, können richtig sein, obgleich das einen Hund bejahende Urteil richtig ist. Dagegen bejahen die positiven Urteile dem ganzen Inhalte nach, d. h. z. B., wenn ein Hund bejaht wird, so kann kein Urteil richtig sein, das irgendeinen Teil (ein Merkmal) des Begriffsinhaltes Hund verneint; mag es sich um einen sog. „physischen Teil" handeln, z. B. die Hundeschnauze oder den Hundeschwanz, oder um einen sog. „logischen Teil", d. h. um einen übergeordneten Begriff wie Säugetier, lebendes Wesen, Ding.

Was auf diese Weise zum Inhalte des Begriffes Hund gehört, wird nicht jedesmal vorgestellt, wenn wir das durch den Namen „Hund" Bezeichnete (Genannte) vorstellen, es wird nur einiges hiervon gedacht. Würden wir aber den Inhalt mit vollkommener Deutlichkeit und Vollständigkeit vorstellen, dann müßte alles dies tatsächlich vorgestellt werden: also sowohl der Begriff Säugetier, als Lebewesen, als Ding, als auch alle Bestandteile des Organismus Hund in ihrer eigentümlichen Zusammensetzung und Ganzheit.

Verneinende Urteile über eine allgemeine Materie, d. h. über Gegenstände allgemeiner Begriffe, sind universell, d. h. sie verneinen dem ganzen Umfange nach, z. B. wenn das Urteil es gibt keinen Hund richtig ist, so kann kein Urteil richtig sein, das irgendeinen Hund bejaht, mag es sich um einen roten, singenden Hund, um einen Bernhardiner-Hund oder Mops-Hund, um einen Hund mit einem diamantenen Halsband und was immer für einen Hund handeln. M. a. W.: wenn das Hundverneinende Urteil richtig ist, so kann kein Urteil richtig sein, das einen Hund bejaht oder überhaupt einen Gegenstand, zu dessen physischen oder logischen Teilen „Hund" gehört.

---

[34] Bei dieser Zusammenfassung sowie bei manchen Anmerkungen benutzte ich die demnächst zu veröffentlichende Dissertation meines Schülers Dr. phil. Georg Katkov: „Bewußtsein, Gegenstand, Sachverhalt — Eine Brentanostudie".

Digitized by Google

Dagegen verneinen negative Urteile über allgemeine Materien nicht dem ganzen Inhalte nach: verneine ich z. B. einen roten Hund, so kann doch das Urteil es gibt einen Hund, es gibt etwas Rotes, es gibt ein Säugetier, es gibt ein Lebewesen, ein Ding, richtig sein, obgleich alle diese Objekte zum Inhalte des Begriffes „roter Hund" gehören. Es sind physische oder logische Teile von ihm.

Nun wollen wir annehmen, daß „das Nichtsein eines roten Hundes" Objekt einer begrifflichen Vorstellung sei, daß wir es vorstellen und beurteilen können. Wenden wir nun die soeben entwickelten axiomatischen Wahrheiten darauf an: wenn wir das „Nichtsein eines roten Hundes" anerkennen, bejahen wir es seinem ganzen Inhalte nach, d. h. allen seinen physischen und logischen Teilen nach. Was aber sollen wir als solche logische oder physische Teile ansprechen? Die Teile des roten Hundes? Aber weder das Nichtsein eines roten Wesens noch das Nichtsein eines Hundes schlechthin ist behauptet, wenn das Nichtsein eines roten Hundes bejaht wird. Es kann sowohl rote Dinge als irgendwelche andersfarbige Hunde geben. Ebensowenig ist mit dem Nichtsein eines roten Hundes, das Nichtsein eines Säugetieres, eines Lebewesens, eines Organismus, überhaupt eines Dinges behauptet. Nichts davon gehört zum Inhalte des „Nichtseins eines Hundes", obgleich das alles notwendig vorgestellt sein müßte, wenn dieser Inhalt mit maximaler Deutlichkeit gedacht werden könnte. Wohl aber ist eingeschlossen das Nichtsein eines roten gelehrigen Hundes, eines roten Hundes mit einem Halsband, mit einer Hundehütte, mit einer Hündin, mit einem Herrn usw. usw. Somit müßte all dies und noch beliebig viel mehr zum Inhalte des Begriffes „Nichtsein eines Hundes" gehören. Wenn aber dies, so müßte dies alles bei maximaler Deutlichkeit des Vorstellens des „Nichtseins eines Hundes" tatsächlich mitvorgestellt werden, wie bei maximaler Deutlichkeit des Begriffes Hund, alle seine logischen und physischen Teile mit vorgestellt sein müssen. Es ist aber offenkundig, daß dies nicht der Fall sein kann. Es würde zweifellos nichts mehr zu dieser maximalen Deutlichkeit gehören, als das deutliche Vorstellen des Hundes und das Vorstellen seiner evidenten Leugnung. Denkbar wäre auch, daß man vorstelle die evidente apodiktische Leugnung eines Urteils, in dem der Hund evident bejaht wird (= Vorstellung der sog. „Unmöglichkeit" der richtigen Bejahung).

Somit ist die These erwiesen, daß „Nichtsein von Etwas" keine Benennung von etwas ist, was vorgestellt, bejaht oder verneint werden kann. Ganz dasselbe gilt von „Sein von Etwas" „Möglichkeit", „Unmöglichkeit" aber auch seines „Wertes oder Unwertes", seiner „Notwendigkeit" usw. usw. Alle diese Ausdrücke, die zum größten Teile der Kategorientafel Kants angehören, sind bloß mitbedeutende Termini (Synsemantika), deren eigentliche Funktion in der Rede sich aus ähnlichen Analysen ergibt, wie die vorstehende. Zugleich zeigt sich hierbei, was Kant etwa Richtiges vorgeschwebt haben mag, als er seine Kategorien zu der Tafel der Urteile in Beziehung zu setzen versuchte.

Druck der Offizin Haag-Drugulin A.-G. in Leipzig

Digitized by Google

SOEBEN ERSCHIEN:

Die Philosophie des deutschen Idealismus

II. Teil: HEGEL

Von Dr. phil. Nicolai Hartmann
o. ö. Prof. an der Universität Köln a. Rh.

Groß-Oktav. X, 392 Seiten. Geh. M. 16.—, geb. M. 18.—

(Geschichte der Philosophie Band 8)

Nicolai Hartmann ist es in dem vorliegenden Werk gelungen, die Hegelsche Philosophie zum ersten Male aus ihrem Innersten, ihrer Fülle und ihrem alles würdigenden Umfassen heraus zu verstehen und ihren Schöpfer, den großen Philosophen des Geistes, nicht nur als geschichtliche Erscheinung, sondern als einen weit über seine Zeit hinausweisenden Denker zu begreifen. Klar tritt die fundamentale Bedeutung Hegels für uns hervor: gerade die Gegenwart ist von Problemen und Einsichten erfüllt, in denen sich deutlich Gedankengänge Hegels wiedererkennen lassen.

Wir liefern unter Bezugnahme auf diese Anzeige unser ausführliches achtseitiges Verzeichnis Philosophie kostenlos

WALTER DE GRUYTER & CO., BERLIN W 10, Genthiner Straße 38

WESEN UND WERT

Grundlegung einer Philosophie des Daseins

Von Dr. MAXIMILIAN BECK

2 Bände / 1288 Seiten / Groß-Oktav / Preis: Brosch RM. 12.—
in Ganzleinen gebunden RM. 15.—

Aus einer Besprechung in der „Grundwissenschaft" (1929, Heft 1)

„Die gedankenreiche, überaus lesenswerte Schrift verrät einen ebenso selbständigen, wie scharfsinnigen Denker, der mit dem Wagemut ehrlichster Unvoreingenommenheit und unerbittlicher Sachlichkeit in schneidiger, überzeugungsbegeisterter Sicherheit mit den Unzulänglichkeiten der bisherigen Philosophie aufräumt, um an ihre Stelle eine neue Philosophie zu setzen." *Prof. I. E. Heyde (Rostock)*

KONRAD GRETHLEINS VERLAG / BERLIN W 10

FACHBUCHHANDLUNG

FÜR PHILOSOPHIE

WILHELM HEIMS

LEIPZIG, TALSTRASSE 17

Spezialkataloge auf Wunsch

Katalog 137 Volkskunde
Katalog 139 Psychologie, Berufsberatung
Katalog 141 Leibniz
Katalog 142 Philosophie
Katalog 143 Wilhelm Wundt

Digitized by Google

Soeben erschien:

Geschichte der philosophischen Ideen

von der Renaissance bis zur Gegenwart

von

Harald K. Schjelderup

o. Professor und Leiter des Psychologischen Instituts der Universität Oslo

Ins Deutsche übersetzt von M. Leixner v. Grünberg

Groß-Oktav / VIII, 232 Seiten / Geh. M. 7.—, geb. M. 8.—

Die Aufgabe dieser „Geschichte der philosophischen Ideen" ist eine doppelte: einmal soll sie die Anschauungen der verschiedenen Denker mit dem individuellen Gepräge ihrer persönlich bestimmten Eigentümlichkeit wiedergeben, zum andern den Zusammenhang dieser Anschauungen in ihrer Abhängigkeit von früheren und von der übrigen kulturhistorischen Entwicklung darstellen.

Das vorliegende Buch bietet insofern etwas Neues, als es das Psychologische am Philosophischen der verschiedenen Denker bewußt in den Vordergrund rückt. Von Interesse ist, daß es zu den vom Völkerbund empfohlenen Standardwerken gehört.

PSYCHOLOGIE. Von *Harald K. Schjelderup*. Ins Deutsche übertragen von Max von Leixner. Oktav. XII, 330 Seiten. Mit 20 Figuren im Text. 1928 M. 10.—, geb. M. 12.—

DENKFORMEN. Von Dr. *Hans Leisegang*, Professor der Philosophie an der Universität Leipzig. Mit einer Tafel und zahlreichen Figuren im Text. Groß-Oktav. VIII, 457 Seiten. 1928 M. 20.—, in Leinen geb. M. 22.—

PHILOSOPHIE DER RAUM-ZEIT-LEHRE. Von Dr. phil. *Hans Reichenbach*, a. o. Professor an der Universität Berlin. Mit 50 Figuren und einer Tafel im Text. Groß-Oktav. VI, 380 Seiten. 1928 M. 18.—, geb. M. 20.—

DIE STUFEN DES ORGANISCHEN UND DER MENSCH. Einleitung in die philosophische Anthropologie. Von *Helmuth Pleßner*, Professor an der Universität Köln. Oktav. VIII, 346 Seiten. 1928 M. 12.80, geb. M. 14,—

Wir liefern unter Bezugnahme auf diese Anzeige ausführliche Prospekte kostenlos

WALTER DE GRUYTER & Co., BERLIN W10

GENTHINER STRASSE 38

Gedruckt in der Offizin Haag-Drugulin A.-G. in Leipzig

Digitized by Google